



magi-e

Zitiervorschlag:

Christian Sperber: Hildegard von Bingen – eine widerständige Frau
(=magi-e - forum historicum, Bd. 6) [15.04.2003]

<http://www.magi-e.historicum.net/reihe/magi-e_band_06.pdf>

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Cataloguing-in-Publication-Data

A catalogue record for this publication is available from Die Deutsche Bibliothek.

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Weg und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben vorbehalten.

© SCHWARTEN VERLAG • AICHACH 2003

E-Mail: info@schwarten.de

<http://www.schwarten.de>

ISBN 3-929303-25-6

Gesamtherstellung: Grafik + Druck GmbH, München

magi-e – forum historicum
Band 6

Herausgegeben von
Kai Brodersen, Martin Kintzinger, Gerd Schwerhoff,
Gudrun Gersmann und Christoph Cornelißen

Redaktion und Projektkoordination
Cornelia Freund

Beirat
Hans-Joachim Gehrke, Hanna Vollrath,
Winfried Schulze, Rudolf Schlögl und Gerd Krumeich

www.magi-e.de

Christian Sperber

Hildegard von Bingen – eine widerständige Frau

Danksagung

Die vorliegende Studie ist eine überarbeitete Fassung meiner Magisterarbeit, die ich im November 1999 an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth vorgelegt habe. An erster Stelle möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Peter Segl bedanken, der diese Arbeit angeregt und mir bei ihrer Anfertigung große Freiheiten eingeräumt hat. Ihm habe ich es zudem zu verdanken, dass ich gerne an mein Geschichtsstudium in Bayreuth zurückdenke. Für das Korrekturlesen bedanke ich mich bei Andreea Badea und Jörg Streller.

Herrn Prof. Dr. Martin Kintzinger danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe, ebenso wie Herrn Torsten Reimer und Frau Cornelia Freund für ihre Betreuung und die Erstellung der Druckfassung.

Dank gilt schließlich auch meinen Eltern für die Unterstützung, die sie mir während meines Geschichtsstudiums gewährt haben. Ihnen ist das Buch gewidmet.

Bayreuth, im August 2002

Für meine Eltern

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	5
1.1	Die Aktualität Hildegards	5
1.2	Untersuchungsaufbau	7
1.3	Quellen	9
1.4	Forschungslage	12
2	Jutta von Sponheim: Lehrerin und mögliches Vorbild Hildegards	14
3	Voraussetzungen für Hildegards Schreiben und Wirken	16
3.1	Abstammung und adeliges Selbstbewusstsein	16
3.2	Das Sprechen von Frauen in der Kirche	28
3.2.1	Herabsetzung der eigenen Person	35
3.2.2	Hildegards Kritik ihrer Zeit als „tempus muliebre“	43
4	„Weibliches Sprechen“ bei Hildegard?	50
4.1	Das Konzept des „double-voiced discourse“	50
4.2	Die Anwendung dieses Konzeptes auf die Texte Hildegards	58
4.3	Briefwechsel mit anderen Frauen	63
5	Hildegards Frauenbild zwischen Affirmation und Transformation der Tradition	65
5.1	Der Stündenfall	66
5.2	Zwischen Hierarchie und Partnerschaft	69
5.3	Gottesebenbildlichkeit von Mann und Frau	77
5.4	Ein ungleiches Paar: die Seele und der Körper	82
6	Der Briefwechsel Hildegards mit Bernhard von Clairvaux	92
6.1	Der handschriftliche Befund	92
6.2	Der Brief Hildegards	95
6.2.1	Der Anlass ihres Schreibens	95
6.2.2	Die Datierung des Briefes	97
6.2.3	Der „sermo humilis“	98

6.2.4	Ist sich Hildegard ihrer Erwählung sicher – oder: Was will sie von Bernhard?.....	101
6.3	Die Antwort Bernhards	109
6.3.1	Bernhards knappe Erwiderung	109
6.3.2	Das Duell der Demut	109
6.3.3	Der „korrigierte“ Bernhardbrief	112
7	Resümee	115
8	Anhang	117
8.1	Siglen und Abkürzungsverzeichnis.....	117
8.2	Quellenverzeichnis	117
8.3	Übersetzungen.....	119
8.4	Literaturverzeichnis	120

1 Einleitung

Mitten unter den Männern in Theologie und Kirche ist die weibliche Authentizität dieser weisen Frau und Mutter des Glaubens um so erstaunlicher. In Zeiten, da wir als Frauen und Männer Geschwisterlichkeit und Gleichberechtigung erst noch zu lernen haben, ist Hildegard eine zukunftsweisende Gestalt.

Franz Kamphaus, Bischof von Limburg¹

Da Hildegard nicht müde wird, [...] die herrschende Ordnung als die von Gott gewollte, einzig gerechte und harmonische zu ebnen, und da sie ihre eigene eminente Furcht, persönlich gegen diese Hierarchie zu verstoßen, [...] geradezu begt und pflegt, um ja nicht der chaosstiftenden Anmaßung zu verfallen, kann sie nur als Gegnerin der Emanzipation verstanden werden, von weiblicher und jeder anderen.

Berthe Widmer²

Ihr Werk taugt weder zur Rückkehr zur Natur noch zur Stärkung der Stellung der Frau. Die tatsächliche, die historische Hildegard hatte andere Probleme.

Kurt Flasch³

1.1 Die Aktualität Hildegards

Wie nur wenige Personen der mittelalterlichen Geschichte ist Hildegard von Bingen noch heute gegenwärtig. Versuchte man zu ihrem 800. Todestag im Jahr 1979 noch, sie mit einer Festschrift dem Vergessen zu entreißen, ist das Interesse der Wissenschaft – nicht nur der Historiographie – mittlerweile enorm gestiegen. Auch außerhalb von Forschung und Lehre befassen sich viele Menschen mit der prominentesten Nonne des 12. Jahrhunderts.

- 1 Franz Kamphaus: Geleitwort. „Denn schwer mühe ich mich ab mit dieser Schau“, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 16-22, hier S. 22.
- 2 Berthe Widmer: Zum Frauenverständnis Hildegards von Bingen, in: Theologische Zeitschrift 45 (1989), S. 125-141, hier S. 140.
- 3 Kurt Flasch: Wenn Hildegard ihre Stimme erhob, hatten die Priester nichts zu lachen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14. April 1998, S. 42.

Die Aufmerksamkeit, welche man der Klosterfrau entgegenbringt, ist dabei oft anderer Art als eine solche, mit der man zum Beispiel historische Romane aus der Zeit des „romantischen“ oder „finsternen Mittelalter“ liest. Augenscheinlich gibt es viele Menschen, die sich von einer Auseinandersetzung mit Hildegard von Bingen und ihrem Werk persönlich etwas versprechen. Die Mannigfaltigkeit des *œvres*, das nach Peter Dronke für die Zeit des Mittelalters nur mit der des Avicenna vergleichbar ist,⁴ scheint auf eine ebenso große Vielfalt an Interessen und Bedürfnissen der Gegenwart zu treffen. Hildegard steht im Mittelpunkt als Prophetin und Politikerin, Heilkundige und Naturforscherin, Musikerin und Dichterin, Esoterikerin und manches andere mehr. Der Blick zurück führt dabei gelegentlich zu einer sehr selektiven Rezeption. Die so genannte „Hildegard-Medizin“, die mit mittelalterlichen Rezepten „vorbeugen und heilen“ will, und Hildegard-Kochbücher, nach denen man „gesund und schmackhaft kochen“ kann, seien hier als Beispiele genannt.⁵ Es soll nun in dieser Arbeit nicht darum gehen, diese Rezeptionen als falsch oder richtig zu beurteilen. Denn gerade sie haben dazu geführt, dass die Ordensschwester heute nicht nur das Objekt kleiner Gelehrtenzirkel ist.

Eine bedeutende Rolle in der Forschung spielt die Rekonstruktion ihrer Anthropologie, ihrer Ansichten von geschlechtsspezifischer Differenzierung und insbesondere von der Stellung der Frau. Das Interesse an diesen Komplexen gründet sich dabei oftmals auch auf die Hoffnung, hier einen Teil einer „kontinuierlichen, aber weitgehend verdeckten Frauendition freizulegen“.⁶ Zudem scheint ihre aktive Teilnahme am öffentlichen, politischen und kirchlichen Leben beispielhaft für die Emanzipation von Frauen zu sein. Hildegard von Bingen kann nach diesem Verständnis mit ihrem Leben und Werk den Anschluss an eine kirchliche Tradition ermöglichen, die Frauen nicht abwertete. Zudem kann sie innerhalb der katholischen Kirche Modell für ein neues Rollenverständnis sein.

4 Peter Dronke: *Women writers of the middle ages. A critical study from Perpetua (+ 203) to Marguerite Porete (+ 1310)*, Cambridge / Mass. / New York / New Rochelle u. a. 1987, S. 144.

5 Vgl. Marc-Aeilko Aris / Michael Embach / Werner Lauter (Hg.): *Hildegard von Bingen. Internationale wissenschaftliche Bibliographie*. Unter Verwendung der Hildegard-Bibliographie von Werner Lauter, Mainz 1998 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 84).

6 Elisabeth Gössmann: Vorwort zu Monika Leisch-Kiesl: *Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter*, Köln / Weimar / Wien 1992, S. XIII-XIV, hier S. XIII.

1.2 Untersuchungsaufbau

Wer die historische Hildegard für sich ins Feld führt, um Positionen in der Gegenwart zu rechtfertigen,⁷ muss sich auch an ihr messen lassen. Davon ausgehend versucht die vorliegende Arbeit, die Heilige konsequent in ihren historischen Kontext zu stellen.

Zu Beginn der Arbeit steht die Person Hildegards im Mittelpunkt. Interessant ist der Kontrast zwischen literarischen Frauenbildern und den Lebens- und Arbeitsbedingungen realer Frauen – soweit diese Umstände heute überhaupt rekonstruiert werden können. Im untersuchten Fall existiert jedenfalls eine außergewöhnlich gute Quellenlage. Nun ist Hildegard sicher nicht repräsentativ für mittelalterliche Frauen, aber gerade die Art und Weise, wie sie die Grenzen überschritt, die ihr als Frau⁸ von der

- 7 Vita Sanctae Hildegardis: Leben der heiligen Hildegard von Bingen. Übers. und eingeleitet von Monika Klaes. Canonizatio sanctae Hildegardis: Kanonisation der heiligen Hildegard. Übers. und eingeleitet von Monika Klaes, Freiburg 1998 (Fontes Christiani; Bd. 29), S. 71-74; Georg May: Der Kanonisationsprozess Hildegards im 13. Jahrhundert, in: Wolfgang Pödehl (Hg.): 900 Jahre Hildegard von Bingen. Neuere Untersuchungen und literarische Nachweise, Wiesbaden 1998 (Verzeichnisse und Schriften der Hessischen Landesbibliothek Wiesbaden; Bd. 12), S. 27-43; Robert Murray: Prophecy in Hildegard, in: Charles Burnett / Peter Dronke (Hg.): Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art, London 1998 (Warburg Institute Colloquia; Bd. 4), S. 81-88, hier S. 88, Anm. 27; Barbara Newman: „Sybil of the Rhine“: Hildegard's Life and Times, in: Barbara Newman (Hg.): Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World, Berkeley / Los Angeles / London 1998, S. 1-29; Helmut Hinkel: St. Hildegards Verehrung im Bistum Mainz, in: Anton Brück (Hg.): Hildegard von Bingen, 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen, Mainz 1979 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 33), S. 385-411; Josef Krasenbrink: Die „inoffizielle“ Heilige: Zur Verehrung Hildegards diesseits und jenseits des Rheins, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 496-513.
- 8 Während sich „sex“ auf die feststehende biologische Differenz der Geschlechter bezieht, meint „gender“ die kulturelle Bedingtheit von Definitionen der Weiblich- und Männlichkeit. Vgl. Rebekka Habermas: Geschlechtergeschichte und „anthropology of gender“. Geschichte einer Begegnung, in: Historische Anthropologie 3 (1993), S. 485-509, hier S. 495. Mit den Worten von Joan Scott: Gender: A Useful Category of Historical Analysis, in: American Historical Review 91 (1986), S. 1053-1075, hier S. 1067, ist gender „a constitutive element of social relationships based on a perceived difference between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationship of power.“ Das sex-/gender-System geriet allerdings in Kritik. Judith Butler stellte in „Das Unbehagen der Geschlechter“ (Frankfurt am Main 1991 [amerik. 1990]), heraus, dass das biologische Geschlecht nicht als vordiskursiv, als gegebene Tatsache, zu denken ist, dem ein kulturelles Konstrukt zugewiesen wird, vgl. Dies.: Körper und Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin 1995 [amerik. 1993], hier z. B. S. 22 und S. 54f.; Dies.: Contingent Foundations: Feminism and the Question of „Postmodernism“, in: Dies. / Joan Scott (Hg.): Feminists Theorize the Political, New York / London 1992, S. 3-21, S. 21, Anm. 13. Zu Butlers Ansichten vgl. Renate Hof: Die Entwicklung der *Gender Studies*, in: Hadumod Bußmann / Renate Hof (Hg.): Genus – zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften, Stuttgart 1995, S. 2-33, S. 22-25, und Ina Schabert: Gender als Kategorie einer neuen Literaturgeschichtsschreibung, in: Bußmann / Hof: Genus, S. 162-204, S. 175f. Eindrucksvoller Beleg für Butlers These ist die Arbeit von Thomas Laqueur: Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud, Harvard 1990. Für die Zeit des Mittelalters stellt er fest, dass hier das biologische Geschlecht (sex) oder der Leib als das Epiphänomen verstanden werden muss, während das soziale Geschlecht (gender) primär bzw. real war (vgl. ebd., S. 11).

„patriarchalen Kultur des christlichen Mittelalters“⁹ gesetzt wurden, sagt viel aus über die damalige Gesellschaft. Aspekte sollen herausgearbeitet werden, die für Hildegards Verständnis von sich selbst und von ihrer Zeit entscheidend sind.

Biographie und Selbstverständnis der Autorin sind entscheidend für die Frage, ob bei ihr eine bestimmte Schreibhaltung vorliegt. Ein Teil der Forschung postuliert nämlich für sie ein spezifisch „weibliches Sprechen“. Verstanden wird darunter der expressive Sprachgebrauch eines Subjekts, das geprägt ist durch sein Geschlecht: „*double-voiced discourse*“. Andererseits wird auch ein kodierte Schreiben bei Hildegard vermutet, wobei sehr problematisch mit einer vermuteten Autorenintention operiert wird.¹⁰ Diese Theorien sollen zunächst kritisch überprüft werden.

Daran anschließend soll männlichen Weiblichkeitsprojektionen der Entwurf Hildegards gegenübergestellt werden. Damit sollen aber nicht „die literarischen Manifestationen aus weiblicher Hand zum anschaulichen Material authentischer Weiblichkeit“¹¹ erhoben werden, da es „authentische Weiblichkeit“ ebenso wenig wie „authentische Männlichkeit“ gibt. Vielmehr werden vor dem Hintergrund des Selbstverständnisses der Autorin ihre Entwürfe von Weiblichkeit mit den Konzepten ihrer männlichen Zeitgenossen verglichen.

Mit der Abfassung ihres ersten großen Werkes, dem *Scivias*, begann Hildegard von Bingen im Jahr 1141; die Niederschrift des *Liber Divinorum Operum* beendete sie 1173/74. Um nun ein Frauenbild aus Hildegards Texten zu rekonstruieren, wird auf die Chronologie der Quellen keine Rücksicht genommen, da sich relevante Äußerun-

9 So Peter Dinzelsbacher: Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Birgitta, Katharina, in: Ders. / Dieter R. Bauer (Hg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit, Köln / Wien 1988, S. 265–302, S. 265f.; vgl. Peter Ketsch / Annette Kuhn (Hg.): Frauen im Mittelalter. Bd. 2: Frauenbild und Frauenrechte in Kirche und Gesellschaft, Quellen und Materialien, Düsseldorf 1984 (Geschichtsdidaktik: Studien, Materialien; Bd. 19), S. 42–90; Georges Duby: Eva und die Prediger. Frauen im 12. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1998 [frz. 1996].

10 So insbesondere Elisabeth Gössmann, z. B. Dies.: Die Makro-Mikrokosmik als umfassendes Denkmodell Hildegards von Bingen, in: Béatrice Acklin-Zimmermann (Hg.): Denkmodelle von Frauen im Mittelalter, Freiburg / Schweiz 1994 (Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; Bd. 15), S. 19–41, S. 20.

11 Silvia Bovenschen: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Frankfurt am Main 1980, S. 41f. Sie lehnt dies ab, da möglicherweise „die Imaginationen der Autorinnen, die sich an ihr eigenes Geschlecht heften, selber eine Spiegelung dieser [männlichen] Projektionen sind. Denn das Bild der Frau von der Frau besteht keineswegs unabhängig von jener [...] jahrhundertlang angereicherten Bildergalerie des Weiblichen, die mit den ästhetischen Objektivationen und den Trivialmythen bestückt ist“. Zutreffender dürfte sein, dass es keinen Weg zu einer authentischen Weiblichkeit, ebenso wenig wie zu einer authentischen Männlichkeit gibt. Zwar stammen die Männlichkeitsbilder überwiegend von Männern, trotzdem bleiben sie Imaginationen. Auch das „männliche Geschlecht“ hat eine Geschichte, vgl. Habermas: Geschlechtergeschichte, S. 495f.

gen zu diesem Themenkomplex verstreut in allen Quellen finden. Von Wendelin Knoch¹² wurde dieses Vorgehen jüngst kritisiert. Doch wenn man wie Knoch und mit ihm die gesamte historische Hildegardforschung am traditionellen Autorenbegriff festhält,¹³ erscheint es legitim, daraus auch die Konsequenzen zu ziehen. Der Autorennamen besitzt hinsichtlich des Diskurses „klassifikatorische Funktion“: Er bedingt, dass eine gewisse Zahl von Texten einander zugeordnet (das sind die von Hildegard verfassten Werke) und von anderen (eben denen anderer Autoren) abgegrenzt werden. Außerdem wird eine Kontextualisierung der Schriften untereinander vorausgesetzt.¹⁴ Knoch zitiert seinerseits in seinem Aufsatz aus verschiedenen Werken,¹⁵ und auch in den von ihm angeführten Arbeiten Elisabeth Gössmanns wurde synoptisch gearbeitet. Dieses Vorgehen ist allerdings nur insoweit gerechtfertigt, als es hinsichtlich der untersuchten Thematik in Hildegards Ansichten keinen entscheidenden Wandel gibt. Sich bei der Untersuchung ergebende Differenzen dürfen nicht eingeebnet werden, damit es nicht zu fragwürdigen Harmonisierungen kommt.

Den Abschluss der Arbeit bildet die Analyse des überarbeiteten Briefwechsels Hildegards mit Bernhard von Clairvaux. Damit wird noch einmal die Thematik des ersten Teils aufgegriffen, da sich in der Korrespondenz viele dafür relevante Aspekte verdichten. Die Schreiben stehen in Zusammenhang mit ihrem Streben um breite Anerkennung, wobei sie selbst auch ihre Situation als Frau thematisiert.

1.3 Quellen

Zur Person Hildegards besteht eine ungewöhnlich gute Quellenlage. Es existiert eine Vita, die in den Jahren 1177 bis 1181 erstellt wurde.¹⁶ Sie enthält auch autobiographische Teile, die besonders aufschlussreich für das Selbstverständnis Hildegards

12 Wendelin Knoch: Jungfrau und Mutter. Beobachtungen zur Neubestimmung fraulicher Würde bei Hildegard von Bingen, in: *Das Mittelalter 1* (1996), S. 39-53, S. 40, Anm. 4. Knoch kritisiert dies an Gabriele Lautenschläger: Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität, Stuttgart – Bad Cannstatt 1993, S. 32.

13 Für neuere Literaturtheorien ist dies nicht selbstverständlich, vgl. die Kritik von Michel Foucault: Was ist ein Autor?, in: Ders.: *Schriften zur Literatur*, Frankfurt am Main 1979, S. 7-31. Er weist dort aber auf die enorme Bedeutung des Autorennamens für mittelalterliche Leser hin (vgl. ebd., S. 19).

14 Vgl. z. B. Foucault: Was ist ein Autor?, S. 17.

15 Insbesondere Knoch: Jungfrau und Mutter, S. 45-47.

16 Vgl. Vita Sanctae Hildegardis, zu Entstehung und Aufbau der Vita siehe die Einleitung von Klaes, ebd., S. 27-70. Zu den einzelnen Redaktionsstufen siehe Barbara Newman: Seherin – Prophetin – Mystikerin. Hildegard-Bilder in der hagiographischen Tradition, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): *Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, Freiburg 1997, S. 120-152. Eine knappe Darstellung der Genese und des Aufbaus der Vitae gibt Walter Berschin: Die Vita Sanctae Hildegardis, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktine-

sind.¹⁷ Weiter ist das Kanonisationsprotokoll erhalten, das aus Aufzeichnungen besteht, die 1233 für die betriebene Heiligsprechung angelegt wurden.¹⁸ Sie handeln hauptsächlich von Wunderheilungen und Exorzismen, ihr größter historischer Wert liegt daher im Nachweis eines Hildegard-Kultes. Sowohl dieses Protokoll als auch die Vita liegen in kritischer Edition vor. Weitere Informationen zu ihrer Person und zur Geschichte der von ihr gegründeten Klöster liefern verschiedene Dokumente und Chroniken.¹⁹ Für Hildegards Zeit auf dem Disibodenberg stellt die jüngst von Franz Staab entdeckte Jutta-Vita eine wichtige Quelle dar.²⁰

Besonders relevant, um Hildegards Selbstverständnis, ihr Wirken und die Wahrnehmung durch ihre Zeitgenossen einordnen zu können, sind die mehreren hundert Briefe, die von ihr stammen beziehungsweise an sie adressiert sind. Im Rahmen der auf drei Bände angelegten kritischen Edition ihres Briefwechsels sind bisher zwei erschienen.²¹ Für die restlichen Schreiben ist auf die Werkausgaben von Pitra und Migne zurückzugreifen.²²

Zur Erarbeitung von Hildegards Frauenbild wurden in erster Linie ihre drei Visionsschriften herangezogen, der *Scivias*, der *Liber Vitae Meritorum* (im Folgenden LVM) und der *Liber Divinorum Operum* (LDO).²³ Auch diese liegen mittlerweile in

- rinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag. Freiburg 1997, S. 120-125.
- 17 Hierzu Dronke: Women writers of the middle ages, S. 144-201. Siehe auch die Übersicht über die autobiographischen Stellen bei Vita Sanctae Hildegardis, S. 37-38.
- 18 Canonizatio sanctae Hildegardis, in: Vita Sanctae Hildegardis, S. 243-279.
- 19 Vor allem sind hier zu nennen: Mainzer Urkundenbuch. Bd. 1: Die Urkunden bis zum Tode Erzbischof Adalberts I. (1137), ed. Manfred Stimming, Darmstadt 1972 (im Folgenden MUB 1), und Mainzer Urkundenbuch. Bd. 2: Die Urkunden seit dem Tode Erzbischof Adalberts I. (1137) bis zum Tode Erzbischof Konrads (1200). Teil I: 1137-1175, ed. Peter Acht, Darmstadt 1968 (im Folgenden MUB 2); Urkundenbuch zur Geschichte der mittelhheinischen Territorien. Bd. 2: Vom Jahre 1169 bis 1212, ed. Heinrich Beyer / Leopold Eltester / Adam Goerz, Hildesheim 1974; Necrolog, ed. Wilhelm Sauer, in: Ders.: Beiträge zur Geschichte der Klöster Rupertsberg und Eibingen, in: Verein für Nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung 17 (1882), S. 1-10 (Edition S. 3-9).
- 20 Vita domnae Juttae inclusae, ed. Franz Staab, in: Ders.: Reform und Reformgruppen im Erzbistum Mainz. Vom „Libellus de Willigisi consuetudinibus“ zur „Vita domnae Juttae inclusae“, in: Stefan Weinfurter (Hg.): Stefan Weinfurter (Hg.): Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufischen Reich, Mainz 1992 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 68), S. 118-187 (Edition S. 172-187).
- 21 Hildegard von Bingen: Epistolarium. Pars prima, 1-90, ed. Lieven van Acker, Turnhout 1991 (CChrCM; Bd. 91) und Dies.: Epistolarium. Pars secunda 91-250r, ed. Lieven van Acker, Turnhout 1993 (CChrCM; Bd. 91A).
- 22 Hildegard von Bingen: Opera, ed. Joannes Baptista Pitra, Montecassino 1882 (Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata; Bd. 8).
- 23 Hildegard von Bingen: Liber divinorum operum, ed. Albert Derolez und Peter Dronke, Turnhout 1996 (CChrCM; Bd. 92); Dies.: Liber vitae meritorum, ed. Angela Carlevaris, Turnhout 1995 (CChrCM; Bd. 90); Dies.: Scivias, ed. Adelgundis Führkötter und Angela Carlevaris, Turnhout 1978 (CChrCM; Bd. 43 und 43A).

einer kritischen Ausgabe vor. Dagegen ist die Authentizität der naturkundlich-medizinischen Schriften, des *Liber simplicis medicinae* und des *Liber compositae medicinae*, auch bekannt unter dem Namen *Causae et Curae* (*CaCu*),²⁴ also der Werke, die vor allem zur „Hildegard-Renaissance“ beigetragen haben, aufgrund der desolaten Überlieferung unklar.²⁵ Da man nicht sagen kann – eine kritische Edition steht noch aus – welche Teile dieses Werkes genuin Hildegardisch sind und welche auf andere Quellen zurückgehen, wird dieses Werk nur ergänzend herangezogen. Weitere kleinere Schriften Hildegards, die vereinzelt angeführt wurden, finden sich in den Editionen von Pitra und Migne. Die Werke werden an betreffender Stelle nachgewiesen.

Die Jutta-Vita,²⁶ die Hildegard-Vita,²⁷ das Kanonisationsprotokoll,²⁸ die drei Visionschriften,²⁹ der vollständige Briefwechsel³⁰ und auch die heilkundliche Schrift *CaCu*³¹

24 Hildegard von Bingen: *Causae et curae*, ed. Paul Kaiser, Leipzig 1903. Der Text ist nur in einer einzigen Handschrift, der „*Beate Hildegardis Causae et Cure*“, überliefert, wobei diese Handschrift aber kein ursprüngliches Werk Hildegards, sondern eine spätere Kompilation ist, vgl. Irmgard Müller: Zur Verfasserfrage der medizinisch-naturkundlichen Schriften Hildegards von Bingen, in: Margot Schmidt (Hg.): *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1995 (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I: Christliche Mystik; Bd. 10), S. 1-17, S. 11.

25 Siehe dazu Müller: Verfasserfrage, und Dies.: Wie „authentisch“ ist die Hildegardmedizin? Zur Rezeption des „*Liber simplicis medicinae*“ Hildegards von Bingen im Codex Bernensis 525, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): *Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten*. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 420-430. Dort finden sich auch weitere Literaturangaben. Hildegard hat wohl nur ein naturkundliches Werk geschrieben. In der *Praefatio* zu ihrem LVM weist sie darauf hin, dass sie neben den Visionsschriften auch ein Werk namens „*Subtilitates diversarum naturarum creaturarum*“ verfasst habe. Auf diese Schrift beziehen sich wahrscheinlich auch Gottfried und Theoderich in ihrer Vita (Vita II/1, Z. 5-6). Das Kanonisationsprotokoll von 1233 unterscheidet allerdings bereits einen „*Liber subtilis medicinae*“ und einen „*Liber compositae medicinae*“ (Canonizatio 14/16, S. 272 Z. 30-31). Der LCM lässt sich nach neuen Erkenntnissen in weiten Teilen auf den LSM zurückführen, vgl. Müller: Verfasserfrage, S. 8-11, und Klaes: Vita, S. 25-26. Dissens zum kurzzeitigen Konsens in der Forschung meldete zuletzt an Florence Glaze: *Medical Writer: Behold the Human Creature*, in: Barbara Newman (Hg.): *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*, Berkeley / Los Angeles / London 1998, S. 125-148. Sie hält auch die *CaCu* für „authentisch“.

26 *Leben der Frau Jutta*, Inkluse, übersetzt von Franz Staab, in: Franz Staab: *Aus Kindheit und Lehrzeit Hildegards*. Mit einer Übersetzung der Vita ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): *Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten*. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 69-81.

27 *Leben der heiligen Hildegard von Bingen*. Übers. und eingeleitet von Monika Klaes. *Canonizatio sanctae Hildegardis: Kanonisation der heiligen Hildegard*. Übers. und eingeleitet von Monika Klaes, Freiburg / Basel / Wien u. a. 1998 (Fontes Christiani; Bd. 29).

28 Ebd.

29 Die der Arbeit zugrundeliegenden Übersetzungen sind für den Scivias: Hildegard von Bingen, *Wisse die Wege*. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit. Übersetzt und herausgegeben von Walburga Storch, Augsburg 1990; für den LDO: Hildegard von Bingen, *Das Buch vom Wirken Gottes. Liber divinorum operum*. Erste vollständige Ausgabe, übersetzt und herausgegeben von Mechthild Heideck, Augsburg 1998, und: *Welt und Mensch*, übersetzt und herausgegeben von Heinrich Schipperges, Salzburg

liegen in deutscher Übersetzung vor. Die deutschen Zitate folgen meist der Übersetzung nach der kritischen Ausgabe, soweit eine solche vorhanden ist. Für den LVM gibt es nur eine Übersetzung nach der alten Pitra-Edition. Soweit ich sehe, hat die kritische Edition in den von mir zitierten Passagen aber den Text gegenüber der Pitra-Version nicht verändert.

1.4 Forschungslage

Wer über Hildegard von Bingen schreibt, kann nicht auf einem leeren Blatt beginnen. Allein im Jubiläumsjahr 1998 erreichten Umfang und Qualität der Forschung einen neuen Höhepunkt.³² Unter dem Stichwort „Biographie“ finden sich in der Hildegard-Bibliographie, welche die Literatur bis zum Jahr 1998 erschließt, 36 Einträge. Neben typisch universitären Arbeiten³³ gibt es aufgrund des breiten Interesses auch Darstellungen, die von vornherein auf ein größeres Publikum zielen.³⁴ In vielen Sammelbänden über berühmte Frauen in der Geschichte findet sich zudem ein Abschnitt über Hildegard.³⁵

Darüber hinaus liegen auch Arbeiten vor, die sich vor allem mit den autobiographischen Abschnitten der Hildegard-Vita³⁶ und mit ihrer Stellung als Prophetin³⁷

1965; und für den LVM: Hildegard von Bingen, *Der Mensch in der Verantwortung*. Das Buch der Lebensverdienste. Nach den Quellen übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges, Salzburg 1972.

30 Hildegard von Bingen: *Im Feuer der Taube. Die Briefe*. Erste vollständige Ausgabe, hg. von Walburga Storch, Augsburg 1997; Hildegard von Bingen: *Briefwechsel*, nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert von Adelgundis Führkötter, Salzburg 1965.

31 Hildegard von Bingen: *Heilwissen*. Von den Ursachen und der Behandlung von Krankheiten nach der hl. Hildegard von Bingen. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Pawlik, Freiburg 1998.

32 Herausragend die folgenden Sammelbände: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): *Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten*. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997; Barbara Newman (Hg.): *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*, Berkeley / Los Angeles / London 1998; Charles Burnett / Peter Dronke (Hg.): *Hildegard von Bingen. The Context of her Thought and Art*, London 1998 (Warburg Institute Colloquia; Bd. 4). Im Jahr 2000 erschien der Tagungsband zum wissenschaftlichen Kongress vom 13.-19. September 1998 in Bingen: Alfred Haverkamp (Hg.): *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, Mainz 2000. Der Band ist die einzige Literatur, die nach Fertigstellung dieser Arbeit noch (in die Fußnoten) eingearbeitet wurde.

33 Beispielsweise Sylvain Gouguenheim: *La Sibylle du Rhin. Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane*, Paris 1996 (Série Histoire Ancienne et Médiévale; Bd. 38); Josef Sudbrack: *Hildegard von Bingen – Schau der kosmischen Ganzheit*, Würzburg 1995. Den meiner Meinung nach besten, sehr konzisen und anregenden Überblick liefert Newman: *Sybil*.

34 Vgl. Régine Pernoud: *Hildegard von Bingen. Ihre Welt, ihre Visionen*, Freiburg / Basel / Wien 1996 [frz. 1994]; Rosel Termolen: *Hildegard von Bingen*, Augsburg 1989.

35 Z. B. Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri: *Hildegard die Prophetin*, in: Ferruccio Bertini (Hg.): *Heloise und ihre Schwestern. Acht Frauenporträts aus dem Mittelalter*, München 1991 [ital. 1989], S. 192-221.

36 Vgl. Dronke: *Women writers*.

beschäftigen. Auch ein Vergleich ihres öffentlichen Wirkens mit dem anderer herausragender Frauen des Mittelalters wurde durchgeführt.³⁸ Das Problem ihrer Herkunft wurde jüngst in einer sehr erhellenden Arbeit neu aufgerollt.³⁹ Hinsichtlich ihres Selbstverständnisses als Adelige und ihrem Verhältnis zu Ministerialen wurde der lange bestehende Forschungskonsens gekündigt.⁴⁰

Zum Bereich Anthropologie und Geschlechterverhältnis⁴¹ gibt es ebenfalls zahlreiche Literatur. Auffallend ist hier, dass die Forschung zu geradezu gegenteiligen Charakterisierungen von Hildegards Anschauungen über die Stellung der Frau kommt. Neben Arbeiten, die ihr ein eher traditionelles Frauenbild attestieren⁴², erscheint sie in den Augen anderer Interpreten als Persönlichkeit, die das zeitgenössische Frauenbild änderte, vielleicht sogar unterlief.⁴³ Von manchen wird sie auch hier zu einem Vorbild für unsere Zeit erklärt. Auffallend ist zudem die weithin monologische Haltung dieses Zweiges der Forschung. Einmal eingenommene Positionen werden im Wesentlichen

37 Z. B. Kathryn Kerby-Fulton: Prophet and Reformer: „Smoke in the Vineyard“, in: Barbara Newman (Hg.): Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World, Berkeley / Los Angeles / London 1998, S. 70-90; vgl. Christel Meier: Prophetentum als literarische Existenz: Hildegard von Bingen (1098-1179). Ein Porträt, in: Gisela Brinker-Gabler (Hg.): Deutsche Literatur von Frauen, Bd. I: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 1988, S. 76-87.

38 Dinzelsbacher: Wirken.

39 Josef Heinzelmann: Hildegard von Bingen und ihre Verwandten. Genealogische Anmerkungen, in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 23 (1997), S. 7-88.

40 Franz Staab: Geringschätzung der Ministerialen? Die Beziehung der Rheingrafen und der Bolander zu Hildegard von Bingen und zum Rupertsberg bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts, in: Wolfgang Pödehl (Hg.): 900 Jahre Hildegard von Bingen. Neuere Untersuchungen und literarische Nachweise, Wiesbaden 1998 (Verzeichnisse und Schriften der Hessischen Landesbibliothek Wiesbaden; Bd. 12), S. 45-65.

41 Zu nennen sind hier zuerst die zahlreichen Arbeiten Elisabeth Gössmanns, unter anderem: Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund der fröscholastischen Anthropologie, in: Peter Dinzelsbacher und Dieter R. Bauer (Hg.): Frauenmystik im Mittelalter, Ostfildern bei Stuttgart 1985, S. 24-47, und: „Ipsa enim quasi domus sapientiae“. Die Frau ist gleichsam das Haus der Weisheit. Zur frauenbezogenen Spiritualität Hildegards von Bingen, in: Margot Schmidt / Dieter R. Bauer (Hg.): „Eine Höhe über die nichts geht“. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?, Stuttgart – Bad Cannstatt 1986 (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I: Christliche Mystik; Bd. 4), S. 1-18. Die meiner Meinung nach ausgewogenste Darstellung bringt Barbara Newman: Hildegard von Bingen. Schwester der Weisheit, Freiburg / Basel / Wien 1995 (Frauen – Kultur – Geschichte; Bd. 2) [amerik. 1987]. Eine sehr gute Darstellung liefert auch Bernhard Scholz: Hildegard von Bingen on the Nature of Woman, in: American Benedictine Review 31 (1980), S. 361-383. Im Wesentlichen ohne geschlechtsspezifische Akzentuierung vgl. Otto Betz: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung in der Leiblichkeit. Hildegard von Bingen und die Symbolik der menschlichen Gestalt, in: Geist und Leben 65 (1992), S. 199-211; Heinrich Schipperges: Anthropologische Aspekte im Weltbild Hildegards von Bingen, in: Trierer Theologische Zeitschrift 74 (1965), S. 151-163.

42 Widmer: Zum Frauenverständnis; ähnlich: Dinzelsbacher: Wirken.

43 Beispielhaft sind hier die Arbeiten Gössmanns. Ihrer Ansicht folgt Monika Leisch-Kiesel: Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter, Köln / Weimar / Wien 1992; im Ergebnis ähnlich auch Knoch: Jungfrau und Mutter.

unverändert regelmäßig wiederholt.⁴⁴ Eine Auseinandersetzung mit den von einem Teil der Wissenschaft⁴⁵ vertretenen ganz erstaunlichen hermeneutischen Prämissen steht bislang noch aus.

Ebenso wenig war der Briefwechsel zwischen Bernhard von Clairvaux und Hildegard von Bingen bisher Gegenstand einer umfangreicheren Interpretation.⁴⁶

2 Jutta von Sponheim: Lehrerin und mögliches Vorbild Hildegards

1098 wurde Hildegard als zehntes und jüngstes Kind adeliger Eltern im Rheinhessischen, vermutlich in Bernmersheim bei Alzey,⁴⁷ geboren. Bereits im Alter von acht Jahren wurde sie von ihren Eltern zur religiösen Erziehung außer Haus gegeben. Im Jahr 1112⁴⁸, also im Alter von 14 Jahren, ließ sie sich zusammen mit der sechs Jahre älteren Jutta von Sponheim, ihrer jugendlichen Lehrerin und einem weiteren adeligen

44 Der Aufsatz von Elisabeth Gössmann: Spiegel der göttlichen Liebe. Zur Anthropologie und Geschlechter-symbolik bei Hildegard von Bingen, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 172-188, ist im Wesentlichen identisch mit Gössmann: Ipsa. Diese Arbeit wurde wiederum abgedruckt in Elisabeth Gössmann: Hildegard von Bingen. Versuche einer Annäherung, München 1995. Widmer: Frauenverständnis, zieht keinerlei Sekundärliteratur heran.

45 Gössmann: Makro-Mikrokosmik, S. 20; Leisch-Kiesel: Eva als Andere, S. 15; Claudia Eliass: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts, Pfaffenweiler 1995 (Frauen in Geschichte und Gesellschaft; Bd. 28), S. 17.

46 Grundlegend ist hier: Marianna Schrader / Adelgundis Führkötter: Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen. Quellenkritische Untersuchungen, Köln / Graz 1956 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; Heft 6), S. 104-110; vgl. weiter Jean Leclercq: La femme et les femmes dans l'œuvre de Saint Bernard, Paris 1982, S. 52-56. Hauptsächlich paraphrasierend ist die Arbeit von Hildegard Ryan: St. Bernard and St. Hildegard, in: Tjurunga 42 (1992), S. 16-28.

47 Dies ist strittig. Heinzelmann: Hildegard von Bingen und ihre Verwandten, S. 48, hält Niederhosenbach für plausibler. Franz Staab: Aus Kindheit und Lehrzeit Hildegards. Mit einer Übersetzung der Vita ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 58-86, hier S. 64, plädiert für die Stadt Böckelheim; vgl. Ders.: Hildegard von Bingen. Ein Gedenkjahr in Medien, Tourismus und Wissenschaft, in: Herder-Korrespondenz 52 (1998), S. 283-287, hier S. 285.

48 Sie wurde nicht schon mit acht Jahren, also 1106, inklausuriert, wie im Anschluss an die Hildegard-Vita (Vita I/1, Z. 15-17) lange geglaubt wurde. Denn das Kloster auf dem Disibodenberg wurde nicht vor 1108 gegründet, und Jutta kam selbst erst 1112 dorthin; vgl. Staab: Kindheit, S. 64. Entscheidend sind die Angaben der Annales Sancti Disibodi, wonach die Grundsteinlegung zum Kloster Disibodenberg erst 1108 stattfand und wonach Jutta von Sponheim im Jahr 1136 starb, nachdem sie 24 Jahre als Inklusin auf dem Disibodenberg gelebt hatte; vgl. Klaes: Vita, S. 13, Anm. 22. Eine Ausdeutung dieser Stellen im Kontext der Jutta-Vita findet sich bei Staab: Kindheit, S. 64-65, und Ders.: Reform, hier S. 176, Anm. 156.

Mädchen als Inklusin auf den Disibodenberg neben dem dort befindlichen Männerkloster einschließen.⁴⁹ Diese Frauenklausur darf man sich aber nicht als ein Gefängnis oder gar als Grab vorstellen⁵⁰. Nach der Jutta-Vita⁵¹ erhält man einen anderen Eindruck.

Das Leben als Inklusin hinderte Jutta nicht an aktiver Teilnahme am gesellschaftlichen Leben. Von ringsherum kamen „Leute, welchen Standes auch immer [...], die allein die *Frau Jutta* [...] aufsuchten, ihr allein als einem himmlischen Orakel ihre Aufwartung machten“.⁵² Die Menschen suchten bei ihr Rat, Trost und Fürbitte in weltlichen wie geistlichen Angelegenheiten; weiter entfernt Wohnende wandten sich mit Briefen an sie.⁵³ Laut Vita hatte Jutta „Eingebungen des Heiligen Geistes“⁵⁴, und so habe sie zwei künftige Äbte voraussagen können. Sie kümmerte sich um seelisch und körperlich Kranke⁵⁵ und konnte durch ein Gebet einen Kranken heilen, mit einer Verwünschung einen anderen bestrafen. Gott habe gezeigt, dass er Juttas Stimme erhöhe.⁵⁶ Kurz: „Sie [...] konnte das, was sie wollte, leicht bei dem allmächtigen Gott erreichen“.⁵⁷ Alle Bewohner des Klosters, also Frauen wie Männer, gehorchten ihren Ermahnungen. Das Leben als Inklusin hinderte Jutta also nicht an aktiver Teilnahme am gesellschaftlichen Leben. Gerade aufgrund ihrer isolierten Position, die sie für die Zeitgenossen näher zu Gott brachte, wurde sie aufgesucht. Gerade aufgrund ihrer

49 Nach der Jutta-Vita ließ sich Jutta mit zwei Schwestern einschließen (Jutta-Vita III/10, S. 176), den *Annales Sancti Disibodi* zufolge mit drei anderen Mädchen. Nach Wibert von Gembloux waren die Frauen insgesamt zu dritt, vgl. Newman: Sibyl, S. 5, Anm. 23.

50 In einem Brief an Bovo bezeichnet Wibert die Klausur als „*mausoleum*“. Dieser Teil des Schreibens entstand aber erst nach Hildegards Tod; s. Wibert von Wibert: *Epistolae. Pars II: Epistolae I-XXIV*, ed. Albert Derolez, Turnhout 1989 (CChrCM; Bd. 66A), Ep 38, Z. 176; zur Datierung ebd., S. 366.

51 Zur Datierung der Vita: Da Bischof Otto von Bamberg „seligen Angedenkens“ (Jutta-Vita III/8, S. 176) den *Annales Sancti Disibodi* zufolge 1140 starb, kann die Vita nicht 1136/37 verfasst worden sein, wie Staab: *Reform*, S. 187, Anm. 173, vorschlägt; siehe Constant Mews: *Seeing is Believing. Hildegard of Bingen and the „Life of Jutta“, „Scivias“ and the „Commentary on the Rule of Benedict“*, in: *Tjuringa* 51 (1996), S. 9–40, hier S. 15, Anm. 17. Weil der Name Hildegards nicht genannt wird, ist es naheliegend, die Entstehung der Vita vor der offiziellen Anerkennung und dem Berühmt-werden Hildegards anzusetzen; vgl. auch Julie Hotchin: *Enclosure and Containment. Jutta and Hildegard at the Abbey of St. Disibod*, in: *Magistra* 2 (1996), S. 103–123, hier S. 105. Als Autor der Vita wird Volmar vermutet; s. Mews: *Religious Thinker: „A Frail Human Being“*, in: Barbara Newman (Hg.): *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*, Berkeley / Los Angeles / London 1998, S. 52–69, hier S. 54; Newman: Sibyl, S. 4, Anm. 17.

52 Jutta-Vita V/1–2, S. 178.

53 Ebd. V/10, S. 179.

54 Ebd. V/13, S. 179.

55 Ebd. IV/4, S. 178.

56 Ebd. VI/6, S. 180.

57 Ebd. VI/12, 14–18, S. 181.

Position, die sie für die Zeitgenossen Gott näher brachte, wurde sie aufgesucht.⁵⁸ Insgesamt liegt daher die Vermutung nahe, dass Jutta hinsichtlich ihrer sozialen Wirksamkeit ein Vorbild für Hildegard war.⁵⁹ Nach dem Tod Juttas wurde Hildegard im Jahre 1136 Leiterin dieser immer größer werdenden Frauengemeinschaft.⁶⁰

Zwischen 1148 und 1150 gründete Hildegard ein eigenes Kloster auf dem Rupertsberg bei Bingen. Ein möglicher Grund könnte gewesen sein, dass sie sich vom zwischenzeitlich etablierten Kult um Jutta von Sponheim absetzen wollte.⁶¹ Jedenfalls streifte sie mit dem Verlassen des Disibodenbergs ihre Vergangenheit als Inklusin endgültig ab.⁶²

3 Voraussetzungen für Hildegards Schreiben und Wirken

3.1 Abstammung und adeliges Selbstbewusstsein

Über die Abstammung und Verwandtschaft Hildegards ist noch vieles im Unklaren.⁶³ Ihre Eltern entstammten jedenfalls dem edelfreien Adel. Von den neun Geschwistern

58 Staab weist hinsichtlich der Beschreibung der asketischen Leistungen Juttas (Jutta-Vita IV) auf Ähnlichkeiten zur Vita S. Radegundis des Venantius Fortunatus hin. Besonders wurde diese Heilige von den Hirsauern verehrt. Im Disibodener Matyriologium findet sie Erwähnung als Heilige, deren tugendhaftes Leben weithin leuchtet; siehe Ders.: Reform, S. 177, Anm. 157. Das Aufblühen des Radegundis-Kultes korrespondiert nach Julie Hotchin mit dem Bedürfnis der Frauen, in geistlicher und sozialer Hinsicht an der zeitgenössischen Reformbewegung teilzunehmen, denn hier spiegelten sich „the dual ideals of asceticism and social activism characteristic of the contemporary evangelical reform movement“, vgl. Dies.: Enclosure, S. 111-115, Zitat S. 111. Jutta erscheint insgesamt als „typische“ Inklusin, vgl. Gaby Signori: Ohnmacht des Körpers – Macht der Sprache. Reklusion als Ordensalternative und Handlungsspielraum für Frauen, in: Regula Ludi / Ruth Lüthi / Regula Rytz (Hg.): Frauen zwischen Anpassung und Widerstand, Zürich 1990 (Beiträge zum 5. Schweizerischen Historikerinnentag), S. 25-39. Ihre These, dass das Anlegen eiserner Bußketten und bis zur Anorexie reichendes Fasten (beides trifft auf Jutta zu: Jutta-Vita IV/3 und VI/1, S. 177-178 und 180) auf eine starke Verinnerlichung klerikaler Frauenfeindlichkeit zurückgehe (ebd., S. 26) wird zurecht abgelehnt von Caroline Walker Bynum: Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkely 1987, S. 13-30.

59 Newman: Sibyl, S. 7-9.

60 Wibert: Epistolae, Ep 38, Z. 297-299; Staab: Reform, S. 174, Anm. 150. Beim Tod Juttas umfasste die Gemeinschaft zehn Schülerinnen, vgl. Jutta-Vita VIII/7, S. 183.

61 Julie Hotchin: Images and their Places: Hildegard of Bingen and her Communities, in: Tjurunga 49 (1996), S. 23-38, hier S. 31, und Dies.: Enclosure, S. 123.

62 Vgl. Alfred Haverkamp: Hildegard von Disibodenberg-Bingen. Von der Peripherie zum Zentrum, in: Ders. (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000, S. 15-69, S. 45.

63 Vgl. zu Hildegards Eltern Heinzelmann: Hildegard, S. 19-33, und zu ihren Geschwistern und Neffen S. 37-41. Heinzelmann vermutet zudem eine Verwandtschaft mit den Grafen von Kessel (S. 50), Erzbischof Arnold von Köln (S. 54) und den Mainzer Erzbischöfen Arnold von Seelenhofen und Christian von Buch

sind drei Brüder urkundlich greifbar. Einer von ihnen, Hugo, wurde Domkantor an der Mainzer Kathedrale und somit einer der dort höchsten Würdenträger. Zudem war er der Erzieher eines späteren Bischofs von Lüttich. Vier Schwestern sind vielleicht namentlich fassbar, von denen eine der Rupertsberger Nonnengemeinschaft beigetreten sein könnte. Arnold, ein Neffe Hildegards und Verwandter der Grafen von Kessel, war zunächst Probst von St. Andreas in Köln und wurde später Erzbischof von Trier (1169 bis 1184). Einem weiteren Neffen Hildegards namens Wezelin wurde die Probstei übergeben. Dieselbe Stelle hatte ein Großneffe um 1185 inne.

Die Autorität Hildegards dürfte sich auch dadurch erhöht haben, dass ihre Verwandtschaft beträchtlichen Besitz für Hildegards Klöster stiftete. Der Einfluss der Familie trug entscheidend dazu bei, dass die Ordensfrau vielfältige Unterstützung bei ihren Aktivitäten erfuhr. Er erklärt vielleicht auch ihren freimütigen Ton gegenüber Höhergestellten.

Als sie nahe Bingen ein eigenes Kloster gründen wollte, stieß sie zunächst auf den Widerstand der Bevölkerung und der Disibodener Mönche, die um das Prestige und um bereits erhaltene bzw. zukünftige Stiftungen fürchteten.⁶⁴ Hildegard berief sich zwar auf Visionen, entscheidend aber war wohl – neben dem Wohlwollen des Mainzer Erzbischofs Heinrich I.⁶⁵ – der Einsatz der Markgräfin Richardis von Stade.⁶⁶ Diese war die

(S. 80); vgl. Marianna Schrader: Die Herkunft der Heiligen Hildegard, Mainz 1981 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 43), S. 14–31.

- 64 Überlegungen zu den Gründen des heftigen Widerstands der Mönche finden sich bei Franz Felten: Frauenklöster und -stifte im Rheinland im 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Frauen in der religiösen Bewegung des hohen Mittelalters, in: Stefan Weinfurter (Hg.): Reformidee und Reformpolitik im Spätsächsisch-Frühstauischen Reich, Mainz 1992 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 68), S. 189–300, hier S. 271–274. Hildegard stritt später mit den Mönchen um Güter, die ihre Nonnen in das Kloster eingebracht hatten, vgl. Vita II/7, Z. 1–11; Hildegard von Bingen: Explanatio symboli S. Athanasii, in: Dies.: Opera Omnia, ed. Jacques-Paul Migne, Paris 1882 (PL; Bd. 197), Sp. 1065–1082, hier Sp. 1065B–1066B; Ep 75, Ep 195r, Z. 11–24.
- 65 In der ältesten Rupertsberger Urkunde vom 1. Mai 1152 schenkt er dem Kloster ein „Mühlenwert am Binger Loch“ mit dazugehörigem Grundbesitz. Die Übersiedlung führt er, womit er sich Hildegards Interpretation anschließt, auf eine Offenbarung des Heiligen Geistes zurück. Vgl. MUB 2, Nr. 175, S. 327.
- 66 Vita II/5, Z. 32–38. Zur Schenkung der Richardis siehe MUB 2, Nr. 230, S. 414. Zu einer Einordnung der Entwicklung vgl. Gerold Bönnen / Alfred Haverkamp / Frank G. Hirschmann: Religiöse Frauengemeinschaften im räumlichen Gefüge der Trierer Kirchenprovinz während des hohen Mittelalters, in: Georg Jenal (Hg.): Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, Stuttgart 1993 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 37), S. 369–415. Zur Entwicklung klösterlicher Doppelgemeinschaften stellen sie fest, dass selten beide Gemeinschaften als benachbarte und gleichberechtigte Konvente fortbestanden. Häufig starb eine Gemeinschaft aus bzw. trat derart in den Hintergrund, dass sie aus der Überlieferung verschwand. Im Zuge der Bestrebungen zur Trennung von Frauen- und Männerkonventen kam es häufig zur „Auslagerung“ einer Gemeinschaft, wobei in der Regel die Frauen den Platz der Abtei verlassen mussten. Ihnen wurde dann ein kleiner Besitz in oft ungünstiger Verkehrslage zugewiesen (ebd., S. 380). Die Frauengemeinschaft unter Hildegards Führung dagegen strebte von sich aus die Trennung – und damit eine größere Unabhängigkeit – von den

Mutter der gleichnamigen Lieblingsnonne Hildegards und stammte überdies aus dem rheinischen Zweig der Sponheimer.⁶⁷ Pfalzgraf Konrad, der Stiefbruder Barbarossas, gewährte ihrem Kloster Rupertsberg besondere Privilegien; eine weitere Förderin Hildegards ist die Markgräfin Bertha von Stahleck, möglicherweise eine Schwester König Konrads III.⁶⁸

Hildegard verfügte denn auch über ein ausgeprägtes adeliges Selbstbewusstsein. In einem wohl zwischen 1148 und 1153 entstandenen Brief an die Andernacher *magistra* Tenxwind,⁶⁹ die ihr unter anderem vorgeworfen hatte, dass nichtadelige oder weniger wohlhabende Töchter nicht in die Gemeinschaft Hildegards aufgenommen wurden,⁷⁰ verteidigte sie die „geburtsständische Exklusivität“⁷¹ der unter ihrer Leitung stehenden Schwesterngemeinschaft: „Und welcher Mensch sammelt seine ganze Herde in einem einzigen Stall, nämlich Ochsen, Esel, Schafe, Böcke, ohne dass sie aneinander geraten?“⁷² Hildegard behauptete, wie aus ihren weiteren Ausführungen deutlich

Männern an. Im Gegensatz zum eher abgelegenen Disibodenberg liegt der Rupertsberg verkehrsgünstig am Rhein. Dies wird auch in der folgenden Entwicklung der beiden Orte deutlich. Infolge zunehmender „Verdichtung“ religiösen Lebens in der Region lassen sich für Bingen und Umgebung vier geistliche Gemeinschaften nachweisen, während beim Disibodenberg weiterhin nur die Benediktinerabtei besteht; zur günstigen Lage Bingens vgl. Haverkamp: Hildegard, S. 45-61.

67 Heinzelmann: Hildegard, S. 60-62.

68 Vgl. Heinzelmann: Hildegard, S. 67; Schrader: Leben, S. 24; Schrader / Führkötter: Die Echtheit, S. 125-126.

69 In die Jahre 1148-1150 datiert den Briefwechsel Alfred Haverkamp: Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei „Weltanschauungen“ in der Mitte des 12. Jahrhunderts, in: Lutz Fenske / Werner Rösener / Thomas Zotz (Hg.): Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag, Sigmaringen 1984, S. 515-548, hier S. 518f. Der „*terminus post quem*“ ergibt sich aus dem Schreiben Tenxwinds. Sie verweist auf Hildegards hohes und weit verbreitetes Ansehen (Ep 52, Z. 4-11). Die Anerkennung ihrer „*sanctitas*“, ihrer „*summa religio*“ und ihres „*singulare propositum*“ war erst seit der Trierer Synode gegeben. Ebenso nimmt Hildegard diese Sanktionierung ihrer Aussagen in ihrem Antwortbrief wie selbstverständlich in Anspruch (Ep 53, Z. 67-68). Als schwieriger erweist sich die Bestimmung des „*terminus ad quem*“. Da Tenxwind den Standort ihres eigenen Konvents („T., *magistra dicta sororum Antunacensium*“; Ep 52, Z. 1-2), nicht aber den der Hildegard („Hildegardi, *magistri sponsorum Christi*“, Ep 52, Z. 1) nennt, folgert Haverkamp, dass der Brief in die Umzugszeit vom Disibodenberg auf den Rupertsberg fällt. Da Hildegard die Verlegung spätestens im Jahr 1150 vornahm, ergebe sich als „*terminus ad quem*“ daraus das Jahr 1150, s. Haverkamp: Tenxwind, S. 519. Problematisch ist Haverkamps „*argumentum e silentio*“. Aus der fehlenden Ortsangabe des Konvents der Hildegard schließt er auf die Unwissenheit der sich nicht weit rheinabwärts in Andernach befindenden Tenxwind. Doch oft wird auch in anderen Schreiben der Ort der Anschreibenden genannt, ohne dass der von Hildegard angeführt wird, vgl. Ep 1r, 26, 29, 39, 40, 49, 50, 61, 94, 107, 108, 110 140, 150, 187. Ganz ähnlich zu dem Brief Tenxwinds wird Hildegard in Ep 150, Z. 1, als „Meisterin“ apostrophiert; in Ep 187, Z. 1, gilt „Hildegard, der würdigen Meisterin der Bräute Christi“. In den beiden letzten Briefen verweist die Bezeichnung „Meisterin“ auf eine Gemeinschaft. Wo sich diese befindet, wird wiederum nicht gesagt. Die fehlende Ortsnennung ist daher kein Kriterium. Als „*terminus ad quem*“ bleibt aufgrund des Handschriftenbefundes das Jahr 1153, vgl. Haverkamp: Tenxwind, S. 518.

70 Ep 52, Z. 25f.: „*aliis vero ignobilibus et minus ditatis commansione vestram penitus abnuere*“.

71 Haverkamp: Tenxwind, S. 515.

hervorgeht, eine urtümliche, von Gott angeordnete Ungleichheit der Menschen. Die hierarchische Ständeordnung der Gesellschaft entsprach ihrer Meinung nach dem Willen Gottes.⁷³ Während Hildegard demnach der deutschen „Benediktineraristokratie der Blütezeit“⁷⁴ zuzurechnen ist, trat Tenxwind auch für die zeitgenössische Armutsbewegung ein, durch die sich aber Hildegard nicht in ihrer traditionsgebundenen Haltung irritieren ließ.

Erst jüngst hat es Franz Staab unternommen, das Verhältnis Hildegards zu Menschen aus nichtadeligen Kreisen, genauer: zu Angehörigen aus der Ministerialenschicht, näher zu bestimmen.⁷⁵ Er weist dabei auf Beziehungen hin, die zwischen rheinischen Ministerialen und Hildegards Klostergründung auf dem Rupertsberg bestanden haben. Unter den Gütern, die 1158 Erzbischof Arnold von Mainz dem Kloster bestätigte, befand sich auch eine Schenkung des Rheingrafen Embricho I., der der gleichnamigen Ministerialenfamilie der Embrichonen angehörte.⁷⁶ Über den Zweck dieser Stiftung lassen sich, wie Staab eingesteht, aber nur Vermutungen anstellen – es liegen dazu keine Informationen vor. Da eine solche Schenkung im Normalfall als Ausstattung einer Postulantin oder Konverse für den Eintritt ins Kloster gedient hat, sei hier „an den Eintritt einer Verwandten des Rheingrafen, allgemein gesprochen einer Mainzer Ministerialin, in Hildegards Kloster zu denken“.⁷⁷ Den Eintritt zumindest einer solchen Ministerialin kann Staab „wahrscheinlich“⁷⁸ nachweisen.

72 Ep 52r, Z. 43f.: „Et quis homo congregat omnem gregem suum in unum stabulum, scilicet boves, asinos, oves, hedos, ita quod non discrepant se?“

73 Vgl. Haverkamp: Tenxwind, S. 533f. Beleg für Haverkamps Ausführungen ist nicht nur der Hildegard-Brief, sondern auch der *Scivias*. Zu den Hierarchievorstellungen in diesem Werk siehe ebd.: S. 536–538, und Michael Zöller: Gott weist seinem Volk seine Wege. Die theologische Konzeption des „Liber Scivias“ der Hildegard von Bingen (1098–1179), Tübingen / Basel 1997 (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie; Bd. 11), S. 553f.; vgl. Kathryn Kerby-Fulton: Reformist Apocalypticism and *Piers Plowman*, Cambridge / New York / Port Chester u. a. 1990 (Cambridge Studies in Medieval Literature; Bd. 7), S. 38f. Vgl. auch Dies.: Prophet, S. 85. Hildegard traut am Ende allein einem aufgeklärten Adel die Durchführung der von ihr geforderten Kirchenreform zu.

74 So Barbara Newman: Introduction, in: Hildegard of Bingen. *Scivias*, übersetzt von Columbia Hart und Jane Bishop, New York 1990, S. 9–53, hier S. 9; vgl. Edith Ennen: Frauen im Mittelalter, München 1994, S. 118; Haverkamp: Tenxwind, S. 534.

75 Staab: Geringschätzung.

76 Staab: Geringschätzung, S. 49. Rheingraf Embricho I. wurde 1124 erstmals urkundlich erwähnt, er starb spätestens 1158.

77 Ebd., S. 51f.

78 Dies schließt Staab: Geringschätzung, S. 49f., aus einer von Arnold bestätigten Schenkung der ministerialischen Guoda von Geisenheim für ihre Tochter Osborn („Guoda de Gisenheim pro filia sua Osbirna mansum et dimidium“, MUB 2, Nr. 230, S. 415): „Weil der Name nicht allzu häufig ist, kann [...] die Tochter wahrscheinlich mit einer Konverse auf dem Rupertsberg identifiziert werden“; vgl. das Necrolog des Klosters, der leider nur für die Zeit vom 15. November bis zum 31. Dezember erhalten ist, in Sauer: Necrolog, S. 1–9, S. 6, und MUB 2, Nr. 230, S. 414. Die Behauptung Feltens: Frauenklöster, S. 274, Anm.

Neben diesem „recht engen Verhältnis“ Hildegards zu Embricho I. bestand auch gegen Ende ihres Lebens ein ebensolches zu dem Ministerialengeschlecht der Bolander. Allerdings erhielt der Rupertsberg von ihnen keine Grundstücke, sondern Geld.⁷⁹ Des Weiteren verweist Staab auf einen Brief Wiberts von Gembloux, in dem dieser die von ihm vorgenommene Taufe eines Werner von Bolanden auf dem Rupertsberg erwähnt.⁸⁰ Für beide Familien, so resümiert Staab, sei mit größter Wahrscheinlichkeit zu vermuten, dass die eine oder andere weibliche Verwandte in den Rupertsberger Konvent eingetreten sei. Allerdings gibt es, wie er einräumen muss, „für solche Fälle [...] so gut wie keine Quellen“⁸¹.

Staab wendet sich mit seinen Ausführungen ausdrücklich gegen die These Haverkamps, der unter anderem aufgrund des Briefwechsels zwischen Hildegard und Tenxwind eine Opposition in den Frömmigkeits- und Gesellschaftsidealen, den „Weltanschauungen“ und „Ständelehren“ der beiden Nonnen konstatierte. Diesen Gegensatz führte er auch auf die unterschiedliche Abstammung – Hildegards adeliger, Tenxwinds ministerialer⁸² – beider Frauen zurück.

Ist nun Haverkamps Arbeit, die bisher weithin in der Forschung rezipiert wurde,⁸³ überholt? Auf jeden Fall darf man sich die Antwort auf diese Frage nicht so einfach wie

398, dass an der oben zitierten Stelle die Mitgift beim Eintritt der Guoda genannt werde, geht wohl auf einen Flüchtigkeitsfehler zurück.

79 Staab: Geringschätzung, S. 56. Beleg für dieses enge Verhältnis sind einzig die von Philipp II. von Bolanden gestifteten sieben Mark Silber, die im Necrolog notiert wurden, vgl. Sauer: Necrolog, S. 3.

80 Ebd., S. 55; vgl. Wibert: Epistolae, Ep 50, Z. 211-214. Gembloux hielt sich in den Jahren 1175 bis 1179 fast ständig auf dem Rupertsberg auf. Der Brief richtet sich an den Mainzer Erzbischof Siegfried II. von Eppstein, einem Onkel des Täuflings Werner III. von Bolanden.

81 Staab: Geringschätzung, S. 57.

82 Fraglich könnte sein, ob die beiden Frauen „*nobilis*“ bzw. „*ignobilis*“ im Sinne der Kategorien der Adelsforschung benutzen, wo sie also die Grenze ziehen, jenseits derer eine Frau nicht in Hildegards Konvent aufgenommen wurde – zumal für einzelne Personen eine Zuordnung zur jeweiligen Schicht nicht immer leicht fällt, vgl. Heinzelmann: Hildegard, S. 80-81, und Franz J. Felten: Zum Problem der sozialen Zusammensetzung von alten Benediktinerklöstern und Konventen der neuen religiösen Bewegung, in: Alfred Haverkamp (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000, S. 189-235, S. 222. Allerdings lässt sich der scharfe Ton von Hildegards Antwort als Reaktion des alten Adels verstehen, der sich umso mehr von der aufsteigenden Ministerialität absetzen wollte, weil die faktischen Unterschiede so groß nicht mehr waren, vgl. Felten: Zum Problem, S. 230.

83 Zuletzt beispielsweise bei Gouguenheim: La Sibylle, S. 46-49. Unabhängig von Haverkamp kommen auch Dronke: Women Writers, S. 166f., und Alexander Murray: Reason and Society in the Middle Ages, Oxford / New York / Toronto 41990 [engl. 1978], S. 325, zu diesem Ergebnis. Aloys Schulte: Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Studien zur Sozial-, Rechts- und Kirchengeschichte, Darmstadt 31958, S. 226-228, diente der Briefwechsel als Beleg für eine weithin existierende Standesexklusivität in Klöstern bereits im Frühmittelalter. Dies ist in seiner Pauschalität seit längerem überholt. Schulte hat, dies betont Felten: Frauenklöster, S. 222, spätmittelalterliche Verhältnisse auf die vorhergehende Zeit übertragen, während in keinem Fall Adelsexklusivität für das frühe Mittelalter nachgewiesen werden konnte. Ein großes Problem ist hierbei die beschränkte Quellenlage. Die meisten Konventsmitglieder bleiben anonym,

Staab machen, der mit dem Verdikt, es handle sich hier um „eine rein philologische Interpretation des Briefwechsels“⁸⁴, die Untersuchung „erledigen“ und für irrelevant erklären will. Zumindest die von Haverkamp beispielhaft herausgearbeitete Gegensätzlichkeit der Frömmigkeitsideale der beiden Nonnen erfährt durch Staab keine Revision.⁸⁵

Bezüglich der Funktion der Schenkungen kann Staab nicht generell zugestimmt werden. Schenkungen oder Stiftungen bedingten nicht den Eintritt in ein Kloster. So wurden denn auch im Rupertsberger Necrolog nicht nur Mitglieder des Konvents aufgeführt. Man gedachte im Ablauf des Jahres auch verschiedener frommer Stifter, die deswegen aber nicht in das Kloster eingetreten sein mussten. Unter dem 18. November findet sich beispielsweise der Eintrag: „Herdegen de Leibersheim l. qui dedit nobis V. marcas“⁸⁶, unter dem 28. November: „Godebaldus l. de Wirbach qui dedit nobis talentum“⁸⁷, und zum 29. Dezember heißt es: „Volcnandus l. de Ockenheim qui dedit nobis duos nobis II.os iurnales et dimidium, offe deme gehouenen wege“.⁸⁸ Das Rupertsberger Kloster erhielt auch Zuwendungen, damit man dort Dritter *gedachte*. Dies legen zumindest folgende und ähnliche Formulierungen nahe: „Symon comes l. Heinricus comes l. pro quibus date sunt VI. Marce“.⁸⁹ Aus Sorge um ihr Seelenheil ließen sich Laien auf dem Klosterfriedhof begraben.⁹⁰ Auch in diesem Zusammenhang

viele kennt man nur mit Namen, ohne dass ihre Herkunft näher zu bestimmen ist, vgl. ebd., S. 222-239; vgl. auch Ders.: Zum Problem, S. 196-207. Dagegen ist nach Felten: Frauenklöster, S. 225, für den Rupertsberger Konvent aufgrund des Hildegard-Tenxwind-Briefwechsels „ohne jeden Zweifel die adelige Exklusivität belegt“; vgl. auch Ders.: Zum Problem, S. 221-223, 230 und 234.

84 Staab: Geringschätzung, S. 58.

85 So ist zum Beispiel auch die von Tenxwind kritisierte Schmückung der Nonnen für Hildegard keine dekadente Ausartung, sondern zentral für ihr Selbstverständnis; vgl. dazu Barbara Newman: *O Feminea Forma. God and Woman in the Works of St. Hildegard (1098-1179)*, Yale 1981, S. 312.

86 Sauer: Necrolog, S. 3. Die Auswahl ist bei der Fülle der Beispiele willkürlich. Es werden nur Männer angeführt, um einen möglichen Eintritt auszuschließen – außer man wollte diese alle zu männlichen Konversen erklären. Das Kriterium „Schenkungs“ ist alleine folglich nicht ausreichend, um daraus auf einen Eintritt des Stifters oder ihm verwandter Personen schließen.

87 Ebd., S. 4.

88 Ebd. und Urkundenbuch zur Geschichte der mittelhheinischen Territorien, S. 370 und S. 382. Zwei weitere Personen werden sowohl im Güterverzeichnis als auch im Necrolog genannt: eine gewisse „Sophia l. pro qua datur iugerum vinee in Tromersheim“ (Sauer: Necrolog, S. 9; vgl. Urkundenbuch zur Geschichte der mittelhheinischen Territorien, S. 383) und „Franko l. qui dedit nobis duos mansos in Gencingen“ (Sauer: Necrolog, S. 9). Letzterer hatte zusammen mit seiner Frau dem Kloster die Schenkung gemacht (Urkundenbuch zur Geschichte der mittelhheinischen Territorien, S. 373). Die Vermutung liegt nahe, dass die meisten Stifter im Necrolog aufgeführt wurden.

89 Siehe dazu auch das Güterverzeichnis des Rupertsberger Klosters um 1200, gedruckt in: Urkundenbuch zur Geschichte der mittelhheinischen Territorien, S. 365-391; hier S. 382-384, die häufig die Formulierung „n.n. pro quo/qua data est (...)“ aufweist. Vereinzelt findet sich auch die Formulierung: „pro recordatione anime sue“, ebd., S. 370, 372, 375, 376, 383 und MUB 2, Nr. 230, S. 414.

kam es wohl zu angemessenen Schenkungen als Dank für das Totengedenken seitens der Nonnen.

Fraglich ist, wie man die von Staab dargelegten Kontakte Hildegards mit Ministerialen einschätzen muss. Zunächst liegt es nahe zu konzedieren, dass der Hildegard-Tenxwind-Briefwechsel die zum Zeitpunkt seiner Abfassung aktuelle Aufnahmepraxis richtig beschreibt. Denn Hildegard weist die biblisch fundierte Kritik⁹¹ Tenxwinds nicht durch einen Verweis auf eine andere Praxis zurück, sondern rechtfertigt den Ausschluss von Nichtadeligen geradezu weltanschaulich. Für eine Distanzierung von dieser Denkweise liefert auch Staab keine Anhaltspunkte. Aus der Vita kann man zudem schließen, dass die „geburtsständische Exklusivität“ zumindest auf die Disibodener Gemeinschaft zutrifft. Wie sie selbst betonte, ließ sich Hildegard auf dem Rupertsberg „mit zwanzig adeligen und von reichen Eltern abstammenden Nonnen“⁹² nieder. Davon ausgehend stellt sich unwillkürlich folgende Frage: Änderte die Klosterfrau im Laufe des Lebens ihre Haltung, zum Beispiel durch den Umgang mit den Embrichonen oder Bolandern?

Aufschlussreich dürfte hier zunächst ein Blick auf die Verhältnisse des Disibodener Klosters sein. Denn dort wurde die Frauenklause Juttas gegründet, in der Hildegard bis zum Auszug auf den Rupertsberg lebte. Vielleicht bezog sich der Brief Tenxwinds auch auf die Aufnahmepraxis der Disibodener Frauengemeinschaft.⁹³ Wie also gestaltete sich die Beziehung zwischen diesem Kloster und benachbarten Ministerialenfamilien?

Nachdem Erzbischof Willigis von Mainz auf dem Disibodenberg zunächst ein Kanonikerstift errichtet hatte,⁹⁴ brachte Erzbischof Ruthard (1089 bis 1109), der „zum

90 Vita II/5, Z. 71f.

91 Ep 52, Z. 26-37; vgl. Klaus Schreiner: Zur biblischen Legitimation des Adels. Auslegungsgeschichtliche Studien zu 1. Kor. 1, 26-29, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 85 (1974), S. 317-357, insbesondere S. 317-330; vgl. auch Felten: Zum Problem, S. 189-192.

92 Vita II/5, Z. 45f. Klaes: Vita, S. 39, datiert die autobiographischen Teile der Vita auf nach 1163, da Hildegard darin auch den LVM als ihr Werk erwähnt. Demnach vernachlässigt Hildegard nichtadelige Nonnen, falls diese – und sei es auch nur als Konversen zu ihrer Gemeinschaft gehörten – auch im Rückblick. Entscheidend sind für sie die Adeligen. Nach Hildegard wird der Umzug auf den Rupertsberg von vielen kritisiert: „Was nützt es, dass die reichen, adligen Nonnen von der Stätte, an der ihnen nichts fehlte, in so großen Mangel gekommen sind?“ (Vita II/5, Z. 64-66).

93 Zur Datierung der Umsiedlung: Das Rupertsberger Fundationsbuch nennt zwar das Jahr 1147 als Gründungsdatum, doch der Auszug der Nonnen vom Disibodenberg, der in der Vita (Vita II/5, Z. 13-67) geschildert wird, muss später erfolgt sein, da die päpstliche Untersuchungskommission Anfang 1148 noch zum Disibodenberg ging. Im Fundationsbuch heißt es anschließend, dass Hildegard dort 30 Jahre lang lebte, was auf 1149 verweisen würde. Im MUB 2 findet sich auf den S. 365-391 ein unvollständiger Abdruck des Fundationsbuchs; Original: Koblenz, Landeshauptarchiv 164, Nr. 405; Handschriftenbeschreibung: Schrader / Führkötter: Die Echtheit, S. 28-32. Das Jahr 1150 ergibt sich aus einer Zeitangabe im Brief Wiberts von Gembloux an Bovo, vgl. Wibert: Epistolae, Ep 38, Z. 65-69; vgl. Schrader / Führkötter: Die Echtheit, S. 28, Anm. 4.

großen Förderer der benediktinischen Niederlassungen im Bistum Mainz⁹⁵ wurde, im Jahr 1098 Mönche auf den Disibodenberg. Die Kanoniker ließ er mit anderen Pfründen abfinden; das Kloster bedachte der Erzbischof mit großen Schenkungen.⁹⁶ Ruthard aber war laut Staab selbst „ministerialischer Abkunft und stammte aus einer Familie, die sowohl im Rheingau, als auch in Thüringen in mainzischen Diensten sehr aktiv und prominent war“.⁹⁷ In der Folgezeit erhielt die Benediktinerabtei Schenkungen sowohl von Adelligen als auch von Ministerialen. Als Erzbischof Adalbert I. von Mainz (1109 bis 1137) im Jahr 1128 in einer Urkunde den Besitz des Kloster Disibodenberg bestätigte, wurden unter anderem Herzog Kuno von Schwaben, also der 983 eingesetzte Konradiner Konrad (die Schenkung datiert also noch in die Zeit des Erzbischofs Willigis), Graf Meinhard von Sponheim, der Bruder Juttas, sowie die Ministerialen Ringebertus, Rudeger, Wolpero und Embricho genannt.⁹⁸

- 94 Wolfgang Seibrich: Geschichte des Klosters Disibodenberg, in: Anton Brück (Hg.): Hildegard von Bingen, 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen, Mainz 1979 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelhochdeutschen Kirchengeschichte; Bd. 33), S. 55-75, S. 57. Zur Geschichte des Disibodenberges bis zu dieser Zeit vgl. ebd., S. 56f.
- 95 Ebd., S. 59. Vgl. dazu Elfriede Salden-Lunkenheimer: Die Besitzungen des Erzbistums Mainz im Nahraum, Bad Kreuznach 1968, S. 26-31. Erzbischof Ruthard strebte eine Verbindung zwischen dem Disibodenberg und dem Mainzischen Rheingaubesitz an. Er selbst übertrug Besitz an den Konvent und veranlasste auch seine Ministerialen aus dem Rheingau zu Schenkungen (vgl. ebd., S. 31).
- 96 Seibrich: Geschichte, S. 61.
- 97 Er ist auch mit den jüngeren Rheingrafen verwandt, vgl. Staab: Geringschätzung, S. 48. Staab vermutet zudem eine Verwandtschaft der alten Rheingrafen mit den jüngeren, und damit auch mit Erzbischof Ruthard. Letzteres wiederum stellt eine rein ministerialische Abkunft Ruthards in Frage, vgl. dazu auch Marlis Zilken: Geschichte der Mainzer Ministerialität im 12. Jahrhundert, Mainz 1951, S. 20. Als weitere Stifter traten Mainzer Ministeriale hervor. Dies erscheint nicht verwunderlich, da das Kloster den Charakter eines Mainzer Eigenklosters hatte, vgl. dazu Heinrich Büttner: Studien zur Geschichte von Disibodenberg. Frühgeschichte und Rechtslage des Klosters bis ins 12. Jahrhundert, Baugeschichte und Patrizionen, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 52 (1934), S. 1-46, hier S. 34f. und Anm. 62.
- 98 MUB 1, Nr. 553, S. 461-465. Büttner hält dieses für das wichtigste Diplom in der älteren Disibodener Geschichte, vgl. Ders.: Studien, S. 31-33. Rätselhaft ist die Aussage Seibrichs: Geschichte, S. 61, Anm. 48: „Die adeligen Schenker gehörten meist dem [...] Mainzer Ministerialenkreis oder den Freien an. [...] Der einzige Vertreter des höheren Adels, Wildgraf Emicho, war dem Kloster als Vogt verschiedener Güter verbunden“ (MUB 1, Nr. 553). Bei dem als Schenker genannten Emicho handelt es sich um einen Mainzer Ministerialen aus Geisenheim (vgl. MUB 1, Register S. 559). Nach Franz Staab: Noch einmal zur Gründungstradition des Erfurter Petersklosters, mit zwei Exkursen über den Neuanfang im 11. Jahrhundert, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 51 (1993), S. 19-51, S. 44f., war er ein Neffe des Erzbischofs Ruthard. „Emicho de Kirberch et frater eius Gerlach“, auf diese Stelle bezieht sich wohl Seibrich, werden nur als Zeugen genannt (vgl. MUB 1, Nr. 553, S. 465). Zur genealogischen Verbindung zwischen Emicho und Gerlach zu den später so genannten „Wildgrafen“ vgl. Ingo Toussaint: Die Grafen von Leiningen. Studien zur leiningischen Genealogie und Territorialgeschichte bis zur Teilung von 1317/1318, Sigmaringen 1982, S. 71-73. Zu möglichen Verbindungen zwischen Edelfreien und Mainzer Ministerialen siehe Rudolf Falck: Mainzer Ministerialität, in: Friedrich Ludwig

Dementsprechend ergibt sich wenig überraschend, dass das Kloster auf dem Disibodenberg und somit auch Hildegard, die seit 1136 Vorsteherin der dortigen Frauengemeinschaft war, sowohl Kontakt mit dem Adel als auch mit Ministerialen der Umgebung hatte. Doch dieser alltägliche Umgang scheint Hildegards Weltanschauung nicht einschneidend geprägt zu haben. Man sollte daher grundsätzlich auch von einer Überinterpretation der Beziehungen zwischen dem Rupertsberg und benachbarten Ministerialen absehen. Solche Verflechtungen reichen alleine nicht, um Hildegard einen Wandel in ihrer Haltung zu unterstellen.

Daneben wirft Tenxwind Hildegard ganz konkret vor, dass „in consortium vestrum genere tantum spectabiles et ingenuas introducere, aliis vero ignobilibus et minus ditatis commansionem vestram penitus abnuere“.⁹⁹

Die interpretierende Übersetzung Haverkamps, Hildegard würde „Nichtadeligen und weniger Reichen [...] ganz und gar ihre Wohngemeinschaft [verweigern]“¹⁰⁰, zieht Staab stark in Zweifel, da der Eintritt von Ministerialen als Konverse in das Kloster wohl zumindest für einen Fall belegt ist. Schon Adelgundis Führkötter hatte übrigens die entsprechende Briefstelle wie folgt übersetzt: „Nichtadeligen und weniger Bemittelten verweigert Ihr fast durchweg die Aufnahme in Eure Gemeinschaft“.¹⁰¹ In ihrem Kommentar zum Tenxwind-Brief weist sie – ohne näher darauf einzugehen – auf den Necrolog hin, der „außer den adligen Nonnen („*moniales*“) auch Schwestern („*conversae*“) und Laien („*laicae*“)“¹⁰² bezeuge.

Wenn man Führkötters These folgt, kann eine Bevorzugung adeliger Töchter bei der Aufnahme ins Kloster sowohl hinsichtlich ihrer Zahl als auch ihres Status angenommen werden.¹⁰³ Es soll nochmals darauf hingewiesen werden, dass hier die Anderna-

Wagner (Hg.): Ministerialität im Pfälzer Raum, Speyer 1975, S. 44-59, S. 49-51, und Zilken: Geschichte, S. 12.

99 Ep 52, Z. 24-26.

100 Haverkamp: Tenxwind, S. 520; vgl. auch S. 538.

101 Führkötter in Bingen: Briefwechsel, S. 201, und auch Storch in Bingen: Im Feuer, S. 111, übersetzten „penitus“ nicht mit „ganz und gar“, sondern mit „weithin“; vgl. Staab: Noch einmal zur Gründungstradition, S. 19-51. Dies muss angesichts der üblichen Wortbedeutung als interpretierende Übersetzung bezeichnet werden. Schon Johannes May: Die heilige Hildegard von Bingen aus dem Orden des heiligen Benedikt (1098-1179). Ein Lebensbild, Kempten / München 1911, S. 160, hatte gestützt auf das Necrolog nichtadelige Konversen konstatiert. Nach Kassius Hallinger: Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. Band 1, Rom 1950 (Studia Anselmiana; Bd. 22-23), S. 263, Anm. 11, nahm Hildegard „Töchter des gemeinen Volks“ nicht als Chorfrauen, sondern nur als dienende Laienschwestern („*conversae*“) in ihr Kloster auf.

102 Bingen: Briefwechsel, S. 204.

103 Seit Petrus Venerabilis sollten in Cluny nur noch „große“ und „edelgeborene“ Personen als Mönch aufgenommen werden. Die Zisterzienser gingen im Jahr 1188 dazu über, Edelgeborene („*personae generosae*“) nur noch als Chormönche in den Orden aufzunehmen. Angehörige aus den unteren Ständen sollten Laienbrüder werden und im Kloster handwerkliche und bäuerliche Dienste verrichten. Vgl. Klaus

cher *magistra* die Aufnahmepraxis in die von Hildegard geführte Frauengemeinschaft richtig beschrieb. Dies ergibt sich aus der Antwort Hildegards, da sie sonst den Sachverhalt richtig gestellt und keine Rechtfertigung vorgebracht hätte.

Fraglich ist, wie in diesem Zusammenhang die Veränderungen des Tenxwind-Briefes in den späteren, aber noch zu Hildegards Lebzeiten angefertigten Handschriften zu beurteilen sind. Der Halbsatz „den Nichtadeligen und weniger Begüterten verweigert Ihr weithin die Aufnahme bei euch“ wird dort weggelassen.¹⁰⁴ Auf den ersten Blick ließe sich dies mit einem veränderten Aufnahmeverfahren in den Konvent erklären, die zum Beispiel auf die Kontakte des Rupertsberger Klosters mit benachbarten Ministerialen zurückzuführen sein könnte. Dass dies unwahrscheinlich ist, ergibt sich aus der weiteren Analyse des Briefwechsels. Denn der einleitende Halbsatz, in dem Tenxwind feststellt, dass nur Frauen aus angesehenem und adeligem Geschlecht in Hildegards Gemeinschaft aufgenommen würden, bleibt wörtlich unverändert. Vielmehr wird ihre biblisch begründete Kritik in offene Zustimmung zu Hildegards Aufnahmepraxis umgeändert,¹⁰⁵ so dass Tenxwind in dieser keinen Widerspruch mehr zu den von ihr angeführten Bibelstellen erblickt.¹⁰⁶ Folglich wird damit vielleicht aus Rücksicht gegenüber dem Zeitgeist die ausdrückliche Zutrittsverweigerung für nichtadelige Frauen zwar nicht wiederholt, aber in der Sache unvermindert aufrechterhalten. Darüber hinaus bezeugt nun die Autorität der aus der pauperes-Bewegung stammenden Tenxwind die Vereinbarkeit der Aufnahmepraxis mit dem Vorbild der Urkirche und den Normen des Neuen Testaments.¹⁰⁷ Bezeichnenderweise wird das Antwortschreiben Hildegards, in dem sie eine Mischung der Stände vehement ablehnt, nicht verändert.

Wenn man die bearbeitete Briefsammlung als „ein Werk der theologischen Literatur im weiteren [...] Sinne“,¹⁰⁸ als eine Art Prälatenspiegel oder Vermächtnis begreift, so

Schreiner: Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, in: Historische Zeitschrift 248 (1989), S. 557-620, S. 571f. (zu Cluny), und S. 578f. (zum Zisterzienserorden). Zählen hier die Ministerialen zu den privilegierten Schichten, sind die Beispiele doch interessant für die Fortführung sozialer Differenzierung im Kloster.

104 Ep 52, app. comp. zu Z. 25f.; vgl. auch Haverkamp: Tenxwind, S. 544, Z. 48-50. Diese Bearbeitung findet sich in den Handschriften Wr und R; sie geschah zu Lebzeiten Hildegards, also höchstwahrscheinlich mit ihrer Billigung.

105 Ep 52, app. comp. Z. 26-28; Haverkamp: Tenxwind, S. 544, Z. 51-54.

106 Ep 52, app. comp. Z. 36f; Haverkamp: Tenxwind, S. 545, Z. 69-71.

107 Vgl. Haverkamp: Tenxwind, S. 539.

108 So Konrad Bund: Rezension zu: Lieven van Acker (Hg.): Hildegardis Bingensis Epistolarium. Pars prima 1-90, Turnhout 1991 (CChrCM; Bd. 91), in: Mittellateinisches Jahrbuch 28 (1993), S. 136-147, hier S. 138. Bund bestreitet ebd., S. 139, die in den Arbeiten von van Acker herausgearbeitete Selbststilisierung Hildegards. Damit aber unterschätzt man Hildegard; vgl. dazu auch die Interpretation des Bernhard-Hildegard-Briefwechsels. Monica Klaes: Von einer Briefsammlung zum literarischen Briefbuch. Anmerkun-

muss man die Ausführungen, die Hildegard nun am Ende ihres Lebens noch einmal bestätigt, ernst nehmen.¹⁰⁹ Zumal aus der Art und Weise ihrer Rechtfertigung ganz eindeutig hervorgeht, dass sie sowohl in ihren Frömmigkeitsidealen als auch in ihrer Weltanschauung einen konservativen Standpunkt vertrat und diesem bis an ihr Lebensende treu blieb.¹¹⁰ Dieser zeigt sich nicht in einem verächtlichen Verhalten gegenüber Ministerialen im alltäglichen Leben, sondern unter anderem dadurch, dass sie lieber nach der göttlich eingerichteten Ordnung mit Adelligen als Nichtadeligen zusammenleben wollte. Nur solch eine Interpretation, die die rigorosen „programmatischen“ Äußerungen mit einer pragmatischen Aufnahmepraxis verbindet, die in Einzelfällen eine Zulassung von Nichtadeligen in den minderen Stand einer Konverse zuließ, erscheint der begrenzten Quellenlage angemessen.¹¹¹

Zur Stellung von Konversen in einem Kloster bezieht Hildegard wiederum eindeutig Position. Sie beantwortet dabei die Bitte eines Priors von Eberbach um Übersendung eines Briefes, den sie über die Laien geschrieben hatte, die sich zum geistlichen Wandel bekehrt haben und die man Konversen nennt („quos nos *conversos* dicimus“).¹¹² Zu betonen ist hierbei, dass sich Hildegard also nicht im Hinblick auf eine konkrete Situation äußert. Ihre Antwort ist im Kern eine Schrift, die sie „aus eigenem Antrieb zum Nutzen der oberen Geistlichkeit“ verfasst hatte.¹¹³ Damit gelten ihre Äußerungen grundsätzlich für sämtliche Konversen. Die meisten dieser *conversos*, so die Nonne,

bekehren sich nicht wirklich zu Gott, weil sie mehr den Widerspruch, als das rechte Handeln lieben und ihre Arbeiten mit unbesonnenem Gerede verrichten, indem sie so von ihren Vorgesetzten sprechen: Wer und was sind diese da? [...] Und weil sie so handeln, gleichen sie den Pseudopropheten, da sie nicht richtig beurteilen, wie Gott sein Volk zusammengestellt hat.¹¹⁴

gen zur Überlieferung der Briefe Hildegards von Bingen, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 153-170, hat jüngst die eindrucksvollen Ausführungen van Ackers untermauert und Bunds Kritik daran scharf zurückgewiesen. Seine Einschätzung zeuge von mangelnder Sachkenntnis (ebd., S. 155).

109 Die Handschrift Wr geht auf Wru zurück; zur Datierung vgl. Anm. 485.

110 Im LDO spricht Hildegard dem Adel letztlich heilsgeschichtliche Bedeutung zu. Resigniert über die Reformunfähigkeit der institutionellen Kirche erhält der Adel die Aufgabe zu deren Reform; siehe Kerby-Fulton: Reformist, S. 89 und 85.

111 Nach dem Kanonisationsprotokoll verfügte das Rupertsberger Kloster über fünfzig Pfründen für „dominae“, zwei für Priester und acht für „matronae pauperes“ (Canonizatio 14/13, S. 266, Z. 20-22), wobei man unter „dominae“ wohl adelige Nonnen zu verstehen hat; vgl. Klaes: Vita, S. 19, Anm. 42.

112 Ep 84, Z. 20-23.

113 Ep 84r, Z. 397-401; vgl. Lieven van Acker: Einleitung, in: Hildegard von Bingen: Epistolarium I, ed. Lieven van Acker, Turnhout 1991, S. XIV-XV. Es ist möglich, dass der Anfragebrief fingiert ist, um Hildegards „Traktat“ über die Konversen in den Briefwechsel einfügen zu können; vgl. ebd., S. XV.

Es scheint also bei Konversen die Neigung zu geben, Hierarchien, die nach Gottes Willen selbstverständlich auch im Kloster bestehen, in Frage zu stellen, indem sie die Legitimation der Vorgesetzten anzweifeln. Doch das darf nicht sein, die gottgewollte Ordnung muss bewahrt werden:

Es würde sich nämlich durchaus nicht ziemen, dass ein Priester die Aufgaben eines Bauern, und ein Jünger die Pflichten eines Meisters wahrnimmt. Denn der Bauer muss den Priester, und der Jünger den Meister in Gottesfurcht und demütiger Geduld nachahmen. [...] Jetzt, ihr Meister, weist die erwähnten Menschen in eurem Orden, d. h. die Konversen, zurecht und tadelt sie.¹¹⁵

Vor dem Hintergrund dieser Äußerungen ist es durchaus vorstellbar, wenn auch nicht zu belegen, dass beide Gruppen (*conversae* und *sanctimoniales*) nicht gemeinsam, jedenfalls aber nicht gleichberechtigt, den Chordienst verrichteten. Es scheint dann kein Zufall zu sein, dass die 18 weiblichen Rollen in Hildegards vor 1151 entstandenem *Ordo virtutum* in etwa der Anzahl der 20 adeligen Nonnen entsprechen, mit denen sie auf den Rupertsberg umsiedelte.¹¹⁶

Wenn man darüber hinaus beachtet, dass neben diesem Singspiel auch die Vita unter anderem zum Ziel hatte, die Gruppenidentität der Nonnengemeinschaft zu stärken¹¹⁷, dann wiegt umso schwerer, dass Hildegard in ihren autobiographischen Aufzeichnungen mehrmals die adelige Herkunft ihrer Nonnen betont¹¹⁸ und eventuell vorhandene nichtadelige Nonnen nicht erwähnt. John van Engen sieht zudem das adelig-elitäre Selbstverständnis Hildegards auch in ihren Liedern zum Ausdruck kommen.¹¹⁹

Insgesamt sieht man sehr deutlich, dass für Hildegard ein (Frauen-)Kloster alles andere als ein Hort egalitären Lebens war. Wie in der mittelalterlichen Umwelt, so herrschte auch innerhalb des Klosters eine hierarchische Ordnung: „Auf die Oberin

114 Ep 84r, Z. 175-181.

115 Ep 84r, Z. 208f.

116 Diesen Zusammenhang stellen her: Audrey Ekdahl Davidson: Music and Performance. Hildegard of Bingen's *Ordo Virtutum*, in: Dies. (Hg.): *The Ordo Virtutum of Hildegard of Bingen. Critical Studies*, Kalamazoo 1992 (Early Drama, Art, and Music Monograph Series; Bd. 18), S. 1-29, hier S. 9, und Clifford Davidson: *The Ordo Virtutum. A Note on Production*, in: Audrey Ekdahl Davidson (Hg.): S. 111-122, hier S. 120, Anm. 3. Die Datierung nach Peter Dronke: *Problemata Hildegardiana*, in: *Mittelalterliches Jahrbuch* 16 (1981), S. 97-131, hier S. 100f. Im Gegensatz zu Hildegards Angaben (*Vita* II/5, Z. 44-46) ist in einer nichtautobiographischen Passage der *Vita* von 18 Nonnen die Rede (*Vita* I/7, Z. 21f; vgl. *Canonizatio* 13/3, S. 267, Z. 18f).

117 Auf dieses naheliegende Motiv verweist Hotchin: *Images*, S. 31.

118 Darauf weist Klaes: *Vita*, S. 139, Anm. 27, hin.

119 John van Engen: *Abbess: „Mother and Teacher“*, in: Barbara Newman (Hg.): *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*, Berkeley / Los Angeles / London 1998, S. 30-51, hier S. 36f.

folgten die ein Klosteramt ausübenden Schwestern, dann die Chornonnen, die Novizinnen, bis hin zu den Laienschwestern auf der untersten Stufe“. ¹²⁰ Die Vermutung liegt daher nahe, dass eventuellen ministerialischen Konversen im Rupertsberger Kloster spezielle Aufgaben, vielleicht auch die Bedienung der adeligen Nonnen, zugewiesen wurden, ¹²¹ vielleicht waren sie auch getrennt von diesen untergebracht. ¹²² Insofern ist es dann nur folgerichtig, dass Hildegard die Ministerialen „zum gehorsamspflichtigen ‚comunis populus‘ [zählt]“. ¹²³

Eine vorläufige Vermutung könnte dahin gehen, dass Hildegards hauptsächliches Interesse gar nicht realen Frauen galt. Jedenfalls reichte ihre eventuelle Geschlechter-solidarität nicht zur Bereitschaft, vorbehaltlos mit einer nichtadeligen Frau in einem Kloster zu leben. Trifft dies alles schon auf Frauen ministerialischer Abkunft zu, die ja zweifellos privilegiert waren, dann natürlich erst recht auf Frauen aus niederen Schichten. Es wird so auch deutlich, dass in der Realität Frau nicht gleich Frau ist, ¹²⁴ bzw. das Geschlecht natürlich auch im Mittelalter – zumal für Hildegard – nicht die einzige Dominante menschlichen Lebens war.

3.2 Das Sprechen von Frauen in der Kirche

Der Akt des Schreibens war im Mittelalter die Angelegenheit einer privilegierten Minderheit. Voraussetzung dafür waren die entsprechenden Kenntnisse oder aber die Macht und Stellung, andere für sich schreiben zu lassen. Durch Schriftstücke wiederum konnte man Autorität geltend machen und Rechtssicherheit erlangen. Durch Briefe versuchte Hildegard, Einfluss zu nehmen und Entscheidungen zu ihren Gunsten zu erwirken; ¹²⁵ Schutz- und Besitzurkunden sicherten den eigenen Status. Wenn also

120 Paulette L'Hermite-Leclercq: Die feudale Ordnung (11. und 12. Jahrhundert), in: Christine Klapisch-Zuber (Hg.): Geschichte der Frauen: Mittelalter, Frankfurt am Main 1993 (Geschichte der Frauen; Bd. 2 [ital. 1990]), S. 213-263, hier S. 256-257.

121 Man kann vielleicht unter den „officials domus“, die Wibert in seinem Brief an Bovo nennt, auch Konversen verstehen; vgl. Wibert: Epistolae, Ep 38, Z. 69.

122 Vgl. Maren Kuhn-Rehfus: Zisterzienserinnen in Deutschland, in: Kaspar Elm / Peter Joerissen / Hermann Josef Roth (Hg.): Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Katalog zur Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt Brauweiler, Köln 1981 (Schriften des Rheinischen Museumsamtes; Bd. 10), S. 125-147, hier S. 132.

123 Haverkamp: Tenxwind, S. 537.

124 Ein weiteres Beispiel für die „mangelnde Geschlechtersolidarität“ Hildegards ist ihre unterschiedliche Behandlung klösterlicher Jungfrauen und Ehefrauen. Vgl. Haverkamp: Tenxwind, S. 530. Danach sind Jungfrauen für Sünden nicht so leicht anfällig wie die Ehefrauen, die daher den Mann als Aufseher brauchen.

125 Verwiesen sei hier nur auf zwei außergewöhnliche Vorgänge: die „Richardis-Affäre“ und die Auseinandersetzung um das Interdikt, vgl. Führkötter: Briefwechsel, S. 94-100 und S. 235-245.

das Schreiben eine wichtige Funktion sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesellschaft erfüllte und man dadurch Macht ausüben konnte, dann stellt sich vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Frauenfeindlichkeit die Frage nach der Situation der Autorin. Nach Elisabeth Gössmann war vor allem das Schreiben über theologische Themen für Frauen ein Problem. Im religiösen Diskurs der Zeit hatte die Frau keine eigene Stimme. Frauen war es nach Gössmann nicht möglich, als Autoritäten und gleichsam in eigenem Namen in der theologisch-philosophischen Gelehrsamkeit aufzutreten.¹²⁶

Diese These scheint sich unter anderem mit Äußerungen des Apostels Paulus¹²⁷ belegen zu lassen, die man im Mittelalter vielfach herangezogen hat, um die Diskriminierung von Frauen zu rechtfertigen. So heißt es im ersten Brief an Timotheus: „daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht“ (1 Tim 2, 12), und im 1. Korintherbrief: „die Frauen sollen in der Versammlung schweigen; es ist ihnen nicht gestattet, zu reden. Sie sollen sich unterordnen wie auch das Gesetz es fordert“ (1 Kor 14, 34).¹²⁸ Demnach war Frauen nicht nur das offizielle Lehramt verboten, sondern das Verbot bezog sich auch auf „loqui“, also das Sprechen in der kirchlichen Gemeinschaft überhaupt.¹²⁹ Dieser Einwand hat auch Anhänger Hildegards beschäftigt, wie sich aus

126 Gössmann: *Das Menschenbild*, S. 26; vgl. Barbara Newman: *Hildegard of Bingen. Visions and Validation*, in: *Church History* 54 (1985), S. 163-175, hier S. 170f. In der Terminologie von Michel Foucault ausgedrückt kontrollierte die Gesellschaft des 12. Jahrhunderts die Produktion des theologischen Diskurses unter anderem mit dem Verbot für Frauen, daran teilzunehmen. Diese würden damit ausgeschlossen. Prophetisches bzw. mystisches Sprechen könnte man dann als eine Anpassung der Frauen an die Diskursbedingungen interpretieren. Vgl. Ders.: *Die Ordnung des Diskurses*, Berlin 1977, S. 7f. Dies wird im Folgenden für die Zeit Hildegards abgelehnt.

127 Erst die neuere Forschung bezweifelt die Authentizität einiger Paulusbriefe. Die so genannten Pastoralbriefe (1. und 2. Timotheusbrief; Titusbrief) gelten als unecht. Für andere Briefe ist dies strittig, vgl. Elaine Pagels: *Adam, Eva und die Schlange. Die Geschichte der Sünde*, Reinbek bei Hamburg 1994, S. 76. Die Korintherbriefe gelten als echt, der oben aus dem 1. Korintherbrief zitierte Passus aber als nachträglicher Einschub, vgl. Susanne Heine: *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 31990, S. 148, und Emiel Eyben: *Mann und Frau im frühen Christentum*, in: Jochen Martin / Renate Zoepffel (Hg.): *Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau*, Teilband 2, Freiburg / München 1989 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e.V.; Bd. 5/2), S. 565-605, hier S. 593, Anm. 130.

128 Unter Berufung darauf behauptete ein Dominikaner, Schauungen der Birgitta beruhten auf Täuschung, Träumerei und Einbildung, vgl. Peter Dinzelsbacher: *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*, München / Zürich / London 1995, S. 26f. Dort wird auch auf weitere Verleumdungen Birgittas hingewiesen. Der Vorwurf, die Visionen seien Trugbilder, begegnet auch Hildegard (s. Anm. 178).

129 Wenigstens seit dem 6. Jahrhundert war der Satz „Mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere non praesumat“ Kirchenrecht, s. Dinzelsbacher: *Wirken*, S. 269, und Rolf Zerfuß: *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg / Basel / Wien 1974 (Untersuchungen zur praktischen Theologie; Bd. 2), S. 21f. Um über die Bedeutung dieser Sentenz genauere Aussagen machen zu können,

einem Schreiben Wiberts, ihres großen Verehrers, schließen lässt. Er berichtet darin von folgender Äußerung eines gewissen Robert, der einst Abt in Königstal gewesen war: „Der Apostel erlaubt nicht, dass eine Frau in der Kirche lehrt. Diese Frau aber [...] [ist] durch den Empfang des Heiligen Geistes von diesem Los befreit und durch Seine Leitung belehrt.“¹³⁰ Das Pauluswort dient hier als negative Folie, von der sich Hildegard abhebt. Kraft göttlichen Dispenses trifft für sie das auch von Robert – und vermutlich auch von Wibert – prinzipiell anerkannte Schweigegebot nicht zu.¹³¹

Andererseits gibt es aber religiös-didaktische Literatur aus dieser Zeit, die von Frauen, die nicht Charismatikerinnen waren, die also in „eigenem Namen“ schrieben, stammt und die im weitesten Sinne des Wortes zur Katechetik gerechnet werden kann. Als Beispiele hierfür nennt Peter Dinzelsbacher die Dichtungen Frau Avas, den *Hortus Deliciarum* der Herrad oder *Le Purgatoire de S. Patriz* von Marie de France.¹³²

Von einem „normativen Totalverbot“ kann man daher kaum sprechen. Eine solche Ansicht ignoriert nicht nur die angeführten Quellen und Texte, sondern gründet auch auf einer falschen Vorstellung der mittelalterlichen Kirche, die eben noch nicht von intensiver Zentralisierung, strikter Hierarchisierung und weitgehender Erfassung des Einzelnen geprägt war.¹³³ Dieser Unterschied zur heutigen katholischen Kirche hat seine Ursachen nicht nur in ideologischen Differenzen, sondern auch in den für eine solche Erfassung damals wesentlich ungünstigeren Verhältnissen bezüglich der Infrastruktur und der Kommunikationsmittel.

Zudem war es im 12. Jahrhundert Laien und auch Frauen noch gestattet, öffentlich über religiöse oder das Leben der Kirche betreffende Fragen zu sprechen.¹³⁴ Allerdings

müsste man aber ihre Überlieferung und Anwendung verfolgen. Zum Problem von Frau und Amt zur Zeit Hildegards vgl. beispielsweise Eliass: Die Frau, S. 61-64.

130 Wibert: Epistolae, Ep 18, Z. 240-242.

131 Neben den Arbeiten Gössmanns siehe dazu auch Constant Mews: Hildegard and the Schools, in: Charles Burnett / Peter Dronke (Hg.): Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art, London 1998 (Warburg Institute Colloquia; Bd. 4), S. 89-110, hier S. 109, und Anne Bartlett: Commentary, Polemic, and Prophecy in Hildegard of Bingen's *Solutiones Triginta Otto Quaestionum*, in: *Viator* 23 (1992), S. 153-165, hier S. 164.

132 Dinzelsbacher: Wirken, S. 268, Anm. 19.

133 Vgl. Gottfried Maron: Wer hat einen besseren Zugang zum Verständnis des Mittelalters: Katholiken oder Protestanten? Eine freundschaftliche Gegenrede auf eine allzu schnelle Antwort, in: Manfred Weitlauff / Karl Hausberger (Hg.): Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1990, S. 263-280; vgl. ferner Arnold Angenendt: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 753.

134 Vgl. André Vauchez: Machtfülle des Papsttums (1054-1274). Deutsche Ausgabe. Bearbeitet und herausgegeben von Odilo Engels unter Mitarbeit von Georgios Makris und Ludwig Vones, Freiburg / Basel / Wien 1994 (Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur; Bd. 5 [frz. 1993]), S. 817, Anm. 61. Allerdings dient Vauchez gerade Hildegard als Beleg für seine Ausführungen. Dies ist aufgrund ihres eigenen prophetischen Anspruches und ihrer Aufnahme in der Öffentlichkeit aber problematisch.

schränkte dann bereits das *Decretum Gratiani* das *docere* von Laien wie von Frauen ein, indem es Frauen das Lehren vor Männern und Laien das unbefugte Lehren vor Klerikern untersagte.¹³⁵ Zutreffender als die Einschätzung Gössmanns, derzufolge also ein „normatives Totalverbot“ starr und rigide jede theologische Äußerung von Frauen in eigenem Namen a priori untersagte, erweist sich eine differenziertere Beschreibung der Situation.

Auszugehen ist von der Beobachtung, dass es zwar einige, teilweise sehr bekannte theologische Werke mittelalterlicher Autorinnen gibt.¹³⁶ Bedenkt man aber, dass neben dem Klerus vor allem Frauen, und zwar vorrangig aus dem Adel und in den Klöstern, *literati* waren,¹³⁷ so scheint es verwunderlich, wie wenige Schriftstücke von Frauen überliefert sind. Andererseits ist zu bedenken, dass *litteratus* weithin nichts anderes bedeutete als buchstabenkundig, schreib- und lesefähig zu sein.¹³⁸ Das heißt jedoch noch lange nicht, dass man mit diesen Kenntnissen in der Lage gewesen wäre, theologische Abhandlungen zu verfassen. Letzteres wurde mit der Ausbildung von Frauen auch nicht beabsichtigt.

Als besonders auffallend stellt die Forschung immer wieder heraus, dass mittelalterliche Autorinnen häufig Bezug auf ihr eigenes „schwaches“ Geschlecht nehmen.¹³⁹ Zumindest in religionswissenschaftlichen Werken kann man darin neben einer möglichen Internalisierung herrschender anthropologischer Konstruktionen und einer geschlechtsspezifischen Anreicherung gängiger Bescheidenheitstopoi sehr wohl eine Reflexion der Frauen über mögliche eigene Autoritätsprobleme sehen.¹⁴⁰ Hildegard

135 Vgl. Kristlieb Adloff: Artikel „Lektor“, in: Theologische Realenzyklopädie 20 (1990), S. 734-736, hier S. 735. Ende des 12. Jahrhunderts verschärfte sich die Haltung der Kurie in der Auseinandersetzung mit den „Ketzern“ weiter. Das Verbot der Laienpredigt wurde durch Gregor IX. im Jahr 1234 in das Kirchenrecht aufgenommen, vgl. Zerfaß: Der Streit, S. 254-273. Wobei dann die Verbote „besonders die Frauen im Auge [hatten]; sie wurden stets verdächtigt, sich an ihrem Geschwätz zu berauschen“, vgl. Vauchez: Machtfülle, S. 818.

136 Vgl. Dronke: Women Writers. Zur generellen Tätigkeit von Frauen als Schreiberinnen im Frühmittelalter s. Rosamond McKitterick: Frauen und Schriftlichkeit im Frühmittelalter, in: Hans-Werner Goetz (Hg.): Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter, Köln / Weimar / Wien 1991, S. 65-118.

137 Zur Bildung der Frauen vgl. z. B. Joan Ferrante: The Education of Women in the Middle Ages in Theory, Fact, and Fantasy, in: Patricia H. Labalme (Hg.): Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past, New York / London 1980, S. 9-42.

138 Herbert Grundmann: Litteratus – illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter, in: Archiv für Kulturgeschichte 40 (1958), S. 1-65, hier S. 3; zur Situation der Bildung in Frauenklöstern vgl. Eliass: Die Frau, S. 51-53.

139 Vgl. Dronke: Women Writers, S. 40 und 49 für Dhouda sowie S. 73 für Hrotsvith; vgl. auch Joan Cadden: Wissenschaft, Sprache und Macht im Werk Hildegards von Bingen, in: Feministische Studien 9 (1991), S. 69-79, S. 69f. und 74-76; Leisch-Kiesl: Eva als Andere, S. 158f.

140 So auch Laurence Moulinier: Le Manuscrit perdu à Strasbourg: Enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegard, St. Denis / Paris 1995 (Série Histoire Ancienne et Médiévale; Bd. 35), S. 209; Cadden:

fürchtete dementsprechend, dass viele ihren *Scivias* nur deshalb verwerfen, weil er „von einem armen Gebilde stammt, das aus einer Rippe erbaut und nicht von Philosophen belehrt worden ist“.¹⁴¹ Hildegards Problem besteht also nicht darin, dass sie nicht schreiben dürfte. Entscheidend war für die sendungsbewusste Nonne vielmehr, dass jemand ihr Buch ernst nahm. Sie fürchtete, dass dies wegen ihres Geschlechts nicht geschehen würde. Das Geschlecht des Autors bzw. der Autorin war demzufolge eine wichtige Determinante bei der Produktion von Literatur, eben weil dies auch weithin für die potentiellen Leser der Fall war. Denn es ist naheliegend, dass das negative Frauenbild der Epoche auch die Rezeptionshaltung bestimmte, ein Faktum, das umso schwerer wiegt, als der Verfasser seinem Werk durch den eigenen Namen und die eigene Autorität Bedeutung verlieh.

So lässt sich erklären, warum die Wirkung der Dichtungen Frau Avas, Herrads oder einer Marie de France wesentlich beschränkter war als diejenige der Schriften von Frauen, die sich auf mystische Erlebnisse beriefen, und warum deren literarisches Schaffen nicht mit einer in der Öffentlichkeit aktiven Lebensführung verbunden war.¹⁴² Die Visionärinnen aber hatten, wenn sie einmal anerkannt worden waren, deshalb mehr Einfluss, da sie sich nicht auf sich selbst, sondern auf Gott beriefen. Denn wenn Gott durch sie seinen Willen verkündete, dann war das Geschlecht der Auserwählten nicht mehr von Belang.¹⁴³ Vor diesem Hintergrund ist verständlich, warum sich Hildegard so nachdrücklich um ihre Anerkennung als „Prophetin“ bemühte.¹⁴⁴

Insgesamt wird man daher die Situation differenzierter als Elisabeth Gössmann betrachten müssen. Es gibt in der theologischen Diskussion (noch) keine Instanz, die diese alleine kontrolliert und zensiert. Es gibt also auch keine „normativen Totalverbote“. Allerdings verfestigen die Diskurse Macht. Die Teilnahme an dieser Kommunikation bedeutet damit potentiellen Einfluss, da ja „die herrschende Meinung“ nicht unveränderlich ist, sondern sich immer wieder neu konstituiert. Als am einflussreichsten muss zur Zeit Hildegards der theologische Diskurs gelten. Misogynie Urteile waren daher auch theologisch legitimiert. Mit dem Verweis auf Paulus wird versucht, Frauen in diesem Bereich zu marginalisieren.¹⁴⁵ Folglich war der Legitimierungsdruck

Wissenschaft, S. 69f. und 74-76; vgl. ferner Angenendt: Geschichte der Religiosität, S. 262. Vgl. aber McKitterick: Frauen und Schriftlichkeit, S. 104-106, zu Hrotsvith und zu nicht über Theologie im engeren Sinne schreibende Frauen.

141 Ep 2, Z. 12-15.

142 Vgl. Dinzelsbacher: Wirken, S. 268, Anm. 19.

143 Vgl. die Äußerungen Roberts: „Ein jeder hat seine besondere Gabe von Gott, der eine diese, der andere jene“ (1 Kor. 7, 7), „Die Gnaden sind verschieden, doch der Heilige Geist teilt dem Einzelnen zu, wie Er will“ (1 Kor. 12, 4 und 7, 12), „Die Gabe des Heiligen Geistes ist an kein Gesetz gebunden“ (Gregorius, Dial., I, 1); siehe Wibert: Epistolae, Ep 18, Z. 158-162 und 232f.

144 Vgl. die Interpretation des Hildegard-Bernhard-Briefwechsels in Kapitel 6 dieser Arbeit.

für Hildegard bei ihren theologischen Schriften höher als bei ihren naturkundlichen Werken.¹⁴⁶ Letztere führte sie auch nicht auf göttliche Offenbarung zurück. Joan Cadden verweist darauf, dass die Naturwissenschaft im Mittelalter keine „so machtvolle Wissensform wie in der modernen Gesellschaft“ gewesen ist. Frauen wie Männer konnten zwar im 12. Jahrhundert wegen des „Schreibens über die natürliche Welt [...] der Frivolität oder Eitelkeit bezichtigt werden, aber die Gefahr war für Frauen größer, wenn sie sich ohne entsprechende Vollmacht in die Theologie wagten“.¹⁴⁷ Dementsprechend ist für den Briefwechsel festzustellen, dass sich Hildegard vor allem bei Adressaten, die hierarchisch über ihr standen, auf Visionen berief.¹⁴⁸

Die Autoritätsproblematik war im Wesentlichen zu dem Zeitpunkt für Hildegard gelöst, als sie als Prophetin anerkannt war. Prophetische Rede von Frauen¹⁴⁹ galt den Zeitgenossen nämlich als prinzipiell möglich,¹⁵⁰ auch wenn sie seit der Frühkirche nicht mehr realisiert wurde:¹⁵¹ „Denn der Geist weht, wo er will (Joh 3, 8).“¹⁵² Frauen

145 Vgl. Danielle Régnier-Bohler: Literarische Stimmen, Mystische Stimmen, in: Christiane Klapisch-Zuber (Hg.): Geschichte der Frauen: Mittelalter, Frankfurt am Main 1993 (Geschichte der Frauen; Bd. 2 [ital. 1990]), S. 435-494, hier 436f.

146 Falls man hier überhaupt ein geschlechtsspezifisches Rechtfertigungsbedürfnis annehmen kann; vgl. McKitterick: Frauen und Schriftlichkeit, S. 104-106.

147 Cadden: Wissenschaft, S. 71. Es ist aber darauf hinzuweisen, dass die Trennung der einzelnen Diskurse nur relativ ist. So wird in CaCu auch Stellung zur Schöpfungsgeschichte genommen (s. auch Kapitel 5 dieser Arbeit).

148 Vgl. Gillian Ahlgren: Visions and Rhetorical Strategy in the Letters of Hildegard of Bingen, in: Karen Cherewatuk / Ulrike Wiethaus (Hg.): Dear sister. Medieval Women and the Epistolary Genre, Philadelphia 1993, S. 46-63.

149 Aber eben nicht als persönliches Sprechen, sondern als Vermittlung göttlicher Botschaften gemäß Dtn 18, 18: „Ich will ihnen einen Propheten [...] erwecken [...] und meine Worte in seinen Mund geben; der soll zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde“. Dies betont auch Hildegard mit Formulierungen wie: „Der Wasserquell ruft Euch zu“, „Das lebendige Licht gab mir folgende Worte an dich“, oder „theologischer“ formuliert, „der das Leben den Lebenden gibt, spricht“, „Der da war und der ist und der kommen wird, spricht zu den Hirten der Kirche“. Vgl. Sudbrack: Hildegard von Bingen, S. 27f. In einem Brief an Elisabeth von Schönau schreibt Hildegard: „Ich armseliges Gebilde und tönernes Gefäß spreche folgendes nicht aus mir, sondern aus dem hellen Licht: [...] Sie [diejenigen, die Visionen empfangen; Anmerkung des Autors] künden die Geheimnisse nur wie eine Posaune, die bloß den Ton von sich gibt und [ihn] nicht erzeugt“ (Ep 201r, Z. 1f. und 41f.).

150 So sagte, wie ausdrücklich in der Hildegard-Vita erwähnt wird, Origenes über die Prophetin Deborah: „Es gewährt dem Geschlecht der Frauen nicht geringen Trost und fordert sie heraus, nicht wegen der Schwäche ihres Geschlecht daran zu zweifeln, dass auch sie der prophetischen Gnade teilhaftig werden können, sondern zu erkennen und zu glauben, dass die Reinheit des Herzens, nicht die Verschiedenheit der Geschlechter diese Gnade verdient“ (Vita II/6, Z. 12-14). Hildegard weist in LDO III/5/26 auch darauf hin, dass Söhne und Töchter die Geistesgabe der Prophetie empfangen werden, also kein Unterschied aufgrund des Geschlechts gemacht wird: „In ipsis tiam diebus multes prophecie ac plurimi sapientes erunt [...] et filii et filie eorum prophetent“, Dies.: Liber divinorum operum, ed. Albert Derolez und Peter Dronke (CChrCM 92), Turnhout 1996, S. 447, Z. 15f. Das ist ein Zitat aus Joel 3,1; nach Apg 2,17 führt Petrus diese Stelle in seiner Pfingstrede an.

waren nach der *opinio communis* zwar durchweg physisch, moralisch und intellektuell minderwertig, aber eben doch genauso der Erlösung fähig.¹⁵³

Noch sollten die Visionärinnen nicht auf größere Bedenken stoßen, noch hatten sie wenig Schwierigkeiten, als echte Charismatikerinnen anerkannt zu werden. Erst im Lauf der Zeit begann eine intensivere theologische Auseinandersetzung mit den Kriterien für ihre Beurteilung. Nach etwa zwei Jahrhunderten änderte sich die diesen Erscheinungen gegenüber zunächst eher offene Einstellung der kirchlichen Hierarchie.¹⁵⁴ Obschon das Problem des konkurrierenden Wirkens der guten und bösen Geister auch bei Autoren des Hochmittelalters wie etwa Bernhard von Clairvaux vorkam, blieb es bis ins 14. Jahrhundert marginal. Die *discretio spirituum*, die Frage also, ob diese Empfindungen erleuchtet oder dämonisch, von Gott oder dem Teufel gesandt waren, beschäftigte die mittelalterlichen Theoretiker vor allem erst im Spätmittelalter.¹⁵⁵

Hildegard wusste natürlich, dass sie als Prophetin wesentlich mehr Gehör finden würde, aber ob dies für ihre visionären Erlebnisse ursächlich war, ist nicht zu sagen.¹⁵⁶ Zumindest hat sie sich nachdrücklich um diese Anerkennung bemüht, da sie der Botschaft einer „armen Frau“ Gewicht verleihen konnte. So wendet sich Johannes von Salisbury um 1167 an Gerard Pucelle mit der Bitte, ihm die Visionen und Weissagungen der „überaus berühmten und gesegneten Hildegard“ zu senden. Als Grund für seine Verehrung Hildegards führt er an, dass sie die besondere Zuneigung Papst Eugens hatte.¹⁵⁷

151 Bernhard Gertz: Tönend vom lebendigen Licht. Hildegard von Bingen und das Problem der Prophetie in der Kirche, in: *Erbe und Auftrag* 49 (1973), S. 171-189, S. 172; Eyben: *Mann und Frau*, S. 580.

152 Dies wird auch von Briefpartnern Hildegards und ihr selbst so gesehen, vgl. Ep 15, Z. 11; Ep 20, Z. 4; Ep 103r, Z. 54f.; Ep 148, Z. 4; Ep 195, Z. 42.

153 Caroline Walker Bynum: *Jesus as mother*, Berkeley 1982, S. 135.

154 Peter Dinzelbacher: Echte und falsche Mystik aus historischer Sicht, in: Dieter Fauth / Daniela Müller (Hg.): *Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung*, Würzburg 1999, S. 45-70, hier S. 48.

155 Caroline Walker Bynum: *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt am Main 1996 [amerik. 1991], S. 70f.

156 Meier: *Prophetentum*, S. 78, vertritt die These, dass die Selbstdarstellung als Prophetin als Teil des literarischen Werks in ihrer Literarizität, das heißt in ihrer Stilisierung der eigenen Rolle und deren Funktion, durchschaut werden muss, wobei der Selbstdarstellung dadurch die existenzielle Wahrheit nicht genommen werde. Doch auch damit ist das Problem nicht zu lösen. Meier lehnt zwar eine „faktenhistorisch[e] und biographistisch[e], d. h. auf die individuelle Persönlichkeit und ihre psychologische oder auch pathologische Verfaßtheit hin ausgewertet[e]“ Untersuchung des prophetischen Anspruchs Hildegards ab. Aber existenzielle Wahrheiten betreffen doch wohl immer Individuen. Zur Spezifik der Hildegardischen Visionserfahrungen vgl. zuletzt Newman: *Sybil*, S. 9f.

157 Ep 199, in: *PL*; *Bd.* 199, *Sp.* 220C, zitiert nach: Schrader / Führkötter: *Die Echtheit*, S. 7f.

Auf jeden Fall nimmt die Rupertsberger Nonne für ihre Werke einen göttlichen Ursprung in Anspruch. Die Schriften sind ihrem Selbstverständnis nach erneute Offenbarung der göttlichen Botschaft.¹⁵⁸ Und so spricht die „Stimme vom Himmel“ am Ende des LVM: „Der Mensch, der dies schaut und im Schreiben weitergibt, sieht und sieht doch nicht; er spürt das Irdische und doch wieder auch nicht. Er trägt Gottes Wunderdinge nicht aus sich selber vor, ist vielmehr davon ergriffen, wie eine Saite durch den Spieler ergriffen wird, um ihren Ton nicht aus sich, sondern aus dem Griff eines anderen wiederzugeben“.¹⁵⁹ Der LVM soll deshalb als ein „heiliger Text“¹⁶⁰ verstanden werden:

Und das alles ist die Wahrheit. Und der die Wahrheit selber ist, wollte dies wahrhaftig so gezeigt wissen. Wer daher im überheblichen Geist der Gelehrsamkeit oder in seiner Selbstherrlichkeit etwas Gegensätzliches hinzufügen wollte, der wäre wert, unter die hier beschriebenen Strafen zu fallen. Oder wenn einer aus bloßem Widerspruch etwas auslassen wollte, würde auch er verdienen, der hier gepriesenen Freuden nicht teilhaftig zu werden.¹⁶¹

3.2.1 Herabsetzung der eigenen Person

In der Forschung ist umstritten, ob Hildegard zu den Mystikerinnen zu rechnen ist. War sie gar die erste „deutsche“ Mystikerin?¹⁶² Die Schwierigkeit des Problems besteht zum einen darin, dass der Terminus „Mystik“ nicht fest umrissen ist und oft

158 „Jeder Mensch also, der Gott fürchtet und liebt, soll sich diesen Worten mit der Hingabe seines Herzens öffnen, und er soll wissen, daß sie zum Heil des Leibes und der Seele der Menschen nicht von einem Menschen verkündet sind, sondern durch Mich, Der Ich Bin.“ (LDO I/1/17, Z. 22-25; I/2/47, Z. 35-38; I/3/19, Z. 29-32; I/4/104, Z. 556-559; ähnlich III/6, Z. 41-43; III/2/17, Z. 24-26; III/3/4, Z. 25-27; III/4/14, Z. 70-72; III/5/38, Z. 47f.). Siehe dazu Aleida und Jan Assmann: *Kanon und Zensur*, in: Dies.: *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, S. 7-27, hier S. 14 und Anm. 81. Pernoud: Hildegard von Bingen, S. 19, charakterisiert die Rolle Hildegards treffend als „Mund Gottes“.

159 LVM VI/45, Z. 893-897.

160 Vgl. Assmann: *Kanon und Zensur*, S. 12: „Dieselbe ‚Orthopraxie‘, die auf genaueste Befolgung der rituellen Vorschriften achtet, wacht auch über die wortlautgetreue Überlieferung der heiligen Texte. [...] Der heilige Text fordert wortlautgetreue Überlieferung, wie es die alttestamentliche Wendung, die man wohl als ‚Kanon-Formel‘ verallgemeinern darf, ausdrückt (Dtn 4.2; 13.1): ‚Ihr sollt nichts wegnehmen und nichts hinzufügen.‘“ Diese Forderung steht übrigens in eklatantem Missverhältnis zu Hildegards eigenem Umgang mit ihren Briefen, für deren Inhalt sie auch oft „göttliche Eingebung“ beansprucht.

161 LVM VI/45, Z. 897-902; ähnlich: LDO III/5/38, Z. 40-46 und *Scivias* III/13/16, Z. 661-664. Hildegard gestaltet Beginn und Ende des *Scivias* nach der Offenbarung des Johannes; vgl. Constant Mews: Hildegard of Bingen: The Virgin, the Apocalypse, and the Exegetical Tradition, in: Audrey Ekdahl Davidson (Hg.): *Wisdom which encircles circles. Papers on Hildegard of Bingen*, Kalamazoo 1996, S. 27-42, hier S. 30.

162 Nach Berthe Widmer: *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*, Stuttgart 1955 (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft; 52), S. 1, leitete Hildegard „die deutsche Frauenmystik mit einem vollen Akkord“ ein.

unterschiedlich aufgefasst wird.¹⁶³ Damit zusammenhängend ist zum anderen unklar, ob sich die Konzepte „Mystik“ und „Prophetie“ gegenseitig ausschließen oder nicht.¹⁶⁴ Immerhin mag es Überschneidungen geben, jedenfalls im Selbstverständnis einzelner Autoren. Noch Mechthild von Magdeburg stellte sich in die Reihe der Propheten und Prophetinnen.¹⁶⁵

Im Rahmen dieser Arbeit ist allein von Belang, ob sich Hildegard in eine spezifische mittelalterliche Frauenmystik oder gar eine etwaige „religiöse Frauenbewegung“ einordnen lässt. Als charakteristisch für die mittelalterliche Frauenmystik gilt ein Vorherrschen der praktischen vor der theoretischen Mystik und immer ähnlich wiederkehrende Elemente der Braut- und Passionsmystik. Es wird ein Vorherrschen des Ekstatischen, Bildhaften und Gefühlsbetonten konstatiert.¹⁶⁶

Aufschlussreich für die Spezifik der „Erlebnisse“ Hildegards ist ein Brief an Wibert von Gembloux, in dem sie die Art ihrer Visionen näher beschreibt. Es heißt darin unter anderem:

Dies aber höre ich weder mit leiblichen Ohren, noch in der Phantasie meines Herzens, und empfangen es auch nicht durch die Vermittlung meiner fünf Sinne, sondern nur in meiner Seele, mit offenen äußeren Augen, so daß ich dabei niemals den Erschöpfungszustand einer Ekstase [erlangte]. Vielmehr sehe ich es wach, Tag und Nacht.¹⁶⁷

Die ausbleibende Ekstase ist ein Grund für Kurt Ruh, die Seherin schon aus einer Geschichte der allgemeinen Mystik auszugrenzen.¹⁶⁸ Noch wichtiger ist für ihn die

163 Zu den definitorischen Schwierigkeiten, die mit dem Begriff „Mystik“ verbunden sind, vgl. Zöller: Gott, S. 98-101, mit einschlägiger Literatur.

164 So Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 15: „Ich hebe grundsätzlich die prophetische Schau von der mystischen Schau ab, wenn auch Überschneidungen nicht zu übersehen sind – wo gibt es sie nicht in der Geschichte des Geistes? –, und folge hier [...] Thomas von Aquin“. Gegen Ruhs Berufung auf Thomas vgl. Anja Sroka: Hildegard von Bingen. Visionärin, Prophetissa Teutonica – und Mystikerin?, in: Wolfgang Beutin / Thomas Büttow (Hg.): Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock: eine Schlüssel epoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung, Frankfurt am Main / Berlin / Bern u. a. 1998 (Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte; Bd. 21), S. 33-65, hier S. 42-45. Nach Bernard McGinn: Die Mystik im Abendland. Bd. 2: Die Entfaltung, Freiburg / Basel / Wien 1996 [amerik. 1994], S. 514, ist Hildegard eher eine prophetische als eine mystische Lehrerin.

165 Vgl. Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit II 26, V 12, zitiert nach Zöller: Gott, S. 101, Anm. 487. Gertrud die Große erhielt von Gott die Anweisung, ihre Erlebnisse aufzuschreiben „zum Heil der Vielen“; vgl. Dies.: Gesandter der göttlichen Liebe, II, X; zitiert nach Sroka: Hildegard von Bingen, S. 44.

166 Vgl. Peter Dinzelsbacher: Artikel „Frauenmystik/Geschichtliche Entwicklung“, in: Ders. (Hg.): Wörterbuch der Mystik, Stuttgart 21998, S. 177-179.

167 Ep 103r, Z. 70-75.

168 Kurt Ruh: Vorbemerkungen zu einer Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter, in: Ders.: Kleine Schriften, Bd. 2, Berlin 1984, S. 337-363, hier S. 346. Aber eben nur deshalb, weil für ihn der

unterschiedliche Erzählweise über die Visionen. Hildegard berichte und kommentiere nur, gleichsam wie eine Reporterin, während etwa Hadewijch¹⁶⁹ sich selbst als Gegenstand ihrer Vision sehe. Sie schaue nicht nur, sie gehe in sie ein, „gehört zu ihrem Inhalt selbst, sie erlebt Unausprechliches in der Begegnung und Einung mit der allgewaltigen Minne“. ¹⁷⁰ Michael Zöller weist darauf hin, dass Hildegard die Gegenwart Gottes nicht direkt und unmittelbar erlebt.¹⁷¹ Es gehe ihr nicht darum, einen unmittelbaren Weg aus ihrem Bewusstsein zu Gott gefunden zu haben und andere anzuleiten, diesen Weg nachzugehen. „Der religiöse Kern ihrer Verkündigung steht dem alttestamentlichen Prophetentum und seiner Paränese näher als aller mystischen Betrachtung“. ¹⁷² Zudem bestehe, so wiederum Ruh, kein Traditionszusammenhang zwischen Hildegard und der visionären Mystik der Beginen.¹⁷³ Wenn es auch Definitionssache ist, ob man Hildegard als Mystikerin auffasst, so bleiben doch die angeführten Unterschiede zur Erlebnismystik anderer Frauen festzuhalten.¹⁷⁴ In diesem Kontext kann man jedenfalls Hildegard nicht als Mystikerin betrachten. Doch selbst

mystische *raptus* eine „*conditio sine qua non*“ darstellt. Dagegen lehnt Margot Schmidt: Zu den Caritas-Gestalten bei Hildegard von Bingen, in: Paulus Gordan (Hg.): Der Christ der Zukunft – ein Mystiker, Graz / Wien / Köln 1992, S. 123-146, hier S. 123 – ebenso wie Sroka: Hildegard von Bingen, S. 42, Anm. 45 – die Ekstase als wesentliches Merkmal von Mystik ab und fasst Hildegard als Mystikerin auf.

169 Der Unterschied zwischen Hildegard und der späteren Frauenmystik wird auch an Elisabeth von Schönau festgemacht; vgl. Newman: Introduction, S. 45-47; vgl. ferner Josef Loos: Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau, in: Anton Brück (Hg.): Hildegard von Bingen, 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen, Mainz 1979 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 33), S. 263-272, hier S. 271.

170 Ruh: Vorbemerkungen, S. 345; vgl. Peter Dinzelbacher: Die christliche Mystik und die Frauen: Zur Einführung, in: Wolfgang Beutin / Thomas Bütow (Hg.): Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock: eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung, Frankfurt am Main / Berlin / Bern u. a. 1998 (Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte; Bd. 21), S. 13-30, insbesondere S. 19; vgl. Lautenschläger: Hildegard von Bingen, S. 12. Bei der Schilderung ihrer Visionen, so Aaron Gurjewitsch: Das Individuum im europäischen Mittelalter, München 1994, S. 269f., blendet Hildegard sich selbst völlig aus. Sie „ist nicht mehr als ein frommes Medium, mit dessen Hilfe ein Zwiegespräch zwischen Himmel und Erde stattfindet“.

171 Zöller: Gott, S. 109, v. a. Anm. 529.

172 Hans Liebeschütz: Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen, Leipzig 1930 (Studien der Bibliothek Warburg; Bd. 16), S. 51. Bei ihrem Vergleich der einzelnen Redaktionsstufen der Vita betont Newman: Seherin, S. 122, dass sich Hildegard selbst vor allem als Prophetin sah, deren Vorbilder die großen Gestalten der Bibel waren. Theoderich, dessen Schlussredaktion der Vita ihre endgültige Gestalt gab, formte diesen Typ in das neuere Frauenbild der Brautmystik um.

173 Ruh: Vorbemerkungen, S. 345f, und Ders.: Geschichte, S. 14.

174 Newman: Introduction, S. 12 und 19 betont, dass Hildegard, die trotz aller Originalität eher einen „old-fashioned type of monasticism“ verkörperte, im Gegensatz zu manch späteren Mystikern nie versuchte, Visionen absichtlich herbeizuführen. Sie riet nur zu maßvollem Fasten, wie sie es auch selbst praktizierte, vermied Selbstkasteiungen. Von stundenlangen einsamen Gebeten ist nichts überliefert.

wenn man sie trotz alledem in eine solche Strömung einordnen wollte, bliebe das für die eigene Praxis folgenlos, da sie dann am Anfang einer solchen „Bewegung“ stünde.

Zurecht wird darauf hingewiesen, dass man Hildegards Werk als „inspirierte Theologie“¹⁷⁵ verstehen kann. Schon Alois Dempf sah in Hildegard eine Vertreterin des so genannten deutschen Symbolismus.¹⁷⁶

Der prophetische Aspekt in Hildegards Schreiben, der Verweis auf den göttlichen Ursprung ihrer Theologie, legitimiert und validiert ihre Texte. Das Konzept der Prophetie ist wiederum verbunden mit einer Herabsetzung der eigenen Person. Die Unwürdigkeit des Propheten für seine exzeptionelle Aufgabe ist ein alter Topos und weitverbreitet im Alten Testament.¹⁷⁷ Auch im Neuen Testament findet sich dieser Gedanke. So schreibt etwa Paulus an die Korinther:

Sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er die Weisen zuschanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, um zuschanden zu machen, was stark ist; und das Geringe vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das, was nichts ist, um zunichte zu machen, was etwas ist, damit sich kein Mensch vor Gott rühmen kann (1 Kor 1, 27-29).¹⁷⁸

175 Dinzelsbacher: Die christliche Mystik, S. 19. Der *Scivias* ist nach Zöllner: Gott, S. 562f., „eine groß angelegte wegweisende Predigt Gottes über den Glauben und weist in der systematischen Zusammenschau der Heilswahrheiten und der Heilsgeschichte hin auf die heilsgeschichtliche Summe des 12. Jahrhunderts“. Der *Scivias* lässt sich in den Kontext der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts einordnen: „In dieser Form des Theologietreibens, die den Gläubigen durch glaubende Zusammenschau Einsicht in die Zusammenhänge der Glaubensgeheimnisse im Sinne des ‚Intellectus fidei‘ vermitteln will, besitzt das Buch seine biblisch-patristischen Quellen“. Zu Hildegards Einordnung als „monastische Autorin“ und dem Gegensatz zur Scholastik s. Kapitel 6.2.4 dieser Arbeit. Dass Hildegards Schriften auf ein wörtliches Diktat des christlichen Gottes zurückgehen, wird von seriösen Autoren nicht mehr behauptet. Ein von Wissenschaftlichkeit unbelasteter Blick auf Hildegard findet sich bei: Hildegard von Bingen. Auslegung einiger Evangelien, vollständige deutsche Erstübersetzung durch Pater Paul Suso Holdener, Landshut 1997. Für die Wiedergabe der Schrifttexte, die Hildegard umschreibt, folgt er nicht der Vulgata, sondern „immer dem griechischen oder bei Zitaten aus dem AT dem hebräischen Urtext, der [...] als Grundlage der spirituellen Auslegung, die Hildegard von oben empfangen hat, besonderes Gewicht haben muß. Da ja derselbe Heilige Geist, der die ganze Heilige Schrift inspiriert, aber auch der heiligen Hildegard den Kommentar dazu eingegeben hat, diese im Urtext bestens kannte“, ebd. S. 26f. Holdener hat aber immerhin durch Verwendung der historischen Religionswissenschaft die Auffassung des Konzils von Trient, der zufolge die Vulgata göttlich inspiriert sei, hinter sich gelassen.

176 Vgl. Alois Dempf: *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt 21954, S. 261; vgl. Horst Rauh: *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Vom Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster 21979 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge; Bd. 9), S. 165-177 (zur Eigenart des Deutschen Symbolismus) und S. 525-527 (zu Hildegard als „Vollenderin“).

177 Z. B. Am 7, 14-15; Dan 10, 16; Jer 1, 6-7.

Diese Erwählung des Schwachen wiederholt sich im *Scivias*, an dessen Ende eine „göttliche Stimme“ spricht:

Die Starken, welche in den Niederungen ihre Kraft beweisen, verachten mich, die Schwachen verwerfen mich im Tosen der Stürme, die Klugen und wer immer für sich einen Turm nach seinem Willen baut, weisen meine Speise zurück. Doch ich will sie durch einen Geringen und Kleinen zuschanden machen, wie ich Goliath durch einen Knaben zu Boden streckte und wie ich Holofernes durch Judith überwand.¹⁷⁹

In diesen Kontext lassen sich auch Hildegards Selbstbeschreibungen als „erbärmlich und mehr als erbärmlich in meinem Sein als Frau“ („ego misera et plus quam misera in nomine femineo“)¹⁸⁰ einordnen. Sie zeigt hier die für alle monastischen Schreiber so typische Haltung der Demut, die sich immer wieder in Klagen über die eigene Unfähigkeit und Schwäche manifestiert. Diese Schreibweise ist nicht als rein rhetorisch zu verstehen, sondern religiös aufgeladen.¹⁸¹ Wenn sich Gott mit seiner Inkarnation derart zur Erlösung der Menschen gedemütigt hat, darf sich der Mensch nicht selbst überheben. Der Stolz ist gleichsam die erste Sünde:¹⁸² Weil Luzifer sein wollte wie Gott,

178 Eine Übernahme findet sich in einer autobiographischen Passage in Hildegards Vita. Die Seherin wollte ihre beabsichtigte Klosterneugründung auf dem Rupertsberg mit einer Vision rechtfertigen, stieß aber auf den Widerstand der Mönche und der Bevölkerung: „Auch sagten sie, dass ich von einem Trugbild getäuscht worden sei [...] viele sagten: ‚Was soll das, dass dieser dummen und ungelehrten Frau so viele Geheimnisse offenbart werden, da es doch so viele starke und weise Männer gibt?‘“ (Vita II/5, Z. 27f. und 40-42). Es kann sich hier aber natürlich auch um eine Selbststilisierung Hildegards handeln. Während ihre Sehrgabe anerkannt worden sei, so Hildegard, habe sie viele Anfeindungen ertragen müssen, vgl. Vita II/7, Z. 12-24. Sie sieht sich in Analogie zu Josua, den die Feinde in Verwirrung stürzten bzw. Josef, dessen Brüder ihm die Gunst des Vaters neideten; nach dem Umzug auf den Rupertsberg waren anfangs wohl auch etliche Nonnen unzufrieden; sie bedrängten Hildegard wie „die Söhne Israels“ Mose. Ebenso haben ja auch Hildegards häufige Erkrankungen ihren Sinn: Sie solle sich nicht überheben.

179 *Scivias* III/13, Z. 640-645. Dass mit diesem „Geringen“ Hildegard gemeint ist, ergibt sich dabei aus den folgenden Strafandrohungen gegen die, die den *Scivias* nicht beachten oder gar verachten.

180 Ep 1, Z. 9-10; vgl. Kapitel 6.2.3 dieser Arbeit. Ähnliche Formulierungen finden sich bei Hildegard oft; vgl. Barbara Newman: Divine Power made perfect in weakness: St. Hildegard on the frail sex, in: Lillian T. Shank / John A. Nichols (Hg.): Medieval Religious Woman. Vol. 2: Peaceweavers, Kalamazoo 1987 (Cistercian Studies Series; Bd. 72), S. 103-122, S. 106, Anm. 6. Des Weiteren betont Hildegard ihre Unbildung. Beide Aspekte kombiniert Hildegard in einem Brief: „ego pauperula et indocta feminea forma alia scire non possum quam ea que in vera visione doceor“, zitiert nach Dronke: Women Writers, S. 262f., Zitat S. 262. Gelegentlich wird sie auch von schweren Krankheiten heimgesucht. „Ich armseliges Geschöpf aber, von meiner Kindheit an schwach und krank, wurde durch eine geheimnisvolle wahre Schau zu dieser Schrift genötigt. Schwerkrank im Bett liegend, habe ich sie auf Gottes Geheiß und mit seiner Hilfe aufgeschrieben“ (Ep 84r, Z. 397-400). Doch dies beeinträchtigt Hildegards Ausführungen nicht, da diese bei Gott und nicht bei ihr ihren Ausgang haben. So wird nur offensichtlich, dass sie nicht deren Ursprung sein kann.

181 Siehe dazu die klassische Arbeit von Erich Auerbach: Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern 1958, S. 25-63.

wurde er aus dem Himmel verstoßen. Dies ist auch eine zentrale Aussage von Hildegards erstem Visionsbuch, dem *Scivias*.¹⁸³ Und gerade seit Hildegards Sehergabe offiziell anerkannt worden war, musste sie weiter beispielhaft in der Demut verharren,¹⁸⁴ um nicht den Anschein zu erwecken, dass sie sich ihre Auserwählung als eigenes Verdienst anrechnete.¹⁸⁵

Dass Hildegard in diesem Zusammenhang auch ihr Geschlecht thematisierte, ist nur zu verständlich. Sie konnte ihr Frausein nicht ignorieren, da es auch von anderen nicht ignoriert wurde. So findet sich in den *Annales Palidenses* für das Jahr 1158 der Eintrag: „In diesen Tagen entfaltete Gott auch die Zeichen seiner Macht im schwachen Geschlecht, das heißt in seinen beiden Dienerinnen Hildegard auf dem Rupertsberg bei Bingen und Elisabeth in Schönau, die er mit dem Geist der Prophetie ausfüllte und denen er durch das Evangelium viele Arten von Visionen offenbarte“.¹⁸⁶ Dass beide Frauen wegen ihres Geschlechts auch auf Ablehnung stießen, ergibt sich aus ihren eigenen Werken. „Menschen sind darüber empört“, schrieb Elisabeth,

daß der Herr sich in diesen Tagen herabläßt, seine große Gnade im schwachen Geschlecht zu verherrlichen. Aber warum kommt es ihnen nicht in den Sinn, daß etwas Ähnliches in den Tagen unserer Väter geschah, als, während die Männer der Trägheit anheimgefallen waren, heilige Frauen mit dem Geist Gottes erfüllt wurden, so daß sie prophezeiten, kraftvoll das Volk Gottes regierten und selbst ruhmreiche Siege über Israels Feinde gewinnen konnten? Ich spreche von den Frauen wie Hulda, Deborah, Judit, Jael und ihresgleichen.¹⁸⁷

182 Die *superbia* wurde im Mittelalter als Todsünde gesehen, die nach Augustus die erste der *vitia capitalia* sei: „caput omnium morborum superbia est, quia caput omnium peccatorum superbia“; zitiert nach Peter Dinzelbacher: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter, Stuttgart 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 23), S. 210.

183 Vgl. *Scivias* I/2/32, Z. 787-789; II/7/8; III/1/17, Z. 615-617; III/8/1, Z. 95f. und öfter. Vgl. auch LVM III/49, Z. 1124-1125: Hochmütigkeit ist die Mutter aller Laster. Damit korrespondiert die Bezeichnung der Demut als die Königin der Tugenden, vgl. *Scivias* III/13/9, Z. 317f., 419, 437.

184 In einem Brief ermahnt Eugen III. Hildegard, nachdem er vorher seine Freude über ihre Erwählung geäußert hat, sich vor „der alten Schlange“ in acht zu nehmen, also nicht hochmütig zu werden, wozu sie durch ihre außergewöhnliche Gabe verleitet werden könnte, vgl. Ep 4, Z. 19-21; vgl. auch Wibert: *Epistolae*, Ep 16, Z. 46-60.

185 Davor warnt auch Bernhard von Clairvaux; vgl. Kapitel 6.3.1.

186 *Annales Palidenses ad 1158*: „His etiam diebus in sexu fragili signa potentie sue Deus ostendit, in duabus ancillis suis, Hildegarde videlicet in monte Roperti iuxta Pinguam, et Elisabeth in Schonaugia, quas spiritu prophetie replevit, et multa iis genera visionum que scripte habentur per evangelium relevavit“, Zitat und Übersetzung nach Newman: Schwester, S. 56.

187 Elisabeth von Schönau: *Liber visionum* II.1, zitiert nach Newman: Schwester, S. 59.

Immer wieder äußerte Hildegard die Befürchtung, dass man ihr nicht glauben würde.¹⁸⁸ Wie groß die Vorbehalte waren, auf die Hildegard zu treffen fürchtete, kann man auch daran erkennen, dass im *Scivias* Gott ihr Geschlecht thematisiert und davor warnt, Hildegard wegen ihres Geschlechtes zu verachten.¹⁸⁹ In einem Brief an Eugen III. beklagte sie sich, dass viele Menschen ihre Visionen verwarfen, nur weil sie von einer armen, ungelehrten Frau stammten. Zugleich ermahnte sie den Papst im Namen Gottes („dicit qui est lux“), den *Scivias* nicht zu verachten.¹⁹⁰

Ihr Geschlecht war vielleicht nicht nur für ihre Zeitgenossen, sondern auch für sie selbst ein Problem. Denn sie teilte grundsätzlich, wie Barbara Newman zu Recht feststellt, „das Gedankengut ihrer Kultur über die Unterlegenheit der Frau“. ¹⁹¹ In dem Ausdruck „ego misera et plus quam misera in nomine femineo“ wird „femineo“ eindeutig negativ verwendet. Es ist vor dem Hintergrund von Hildegards Sozialisation und täglicher Lebenspraxis jedenfalls nicht möglich, diese Formeln als belanglose Bescheidenheitstopoi abzutun. Schon gar nicht kann man sie zu ironischer Sprechweise erklären, da die *humilitas* doch eine Haupttugend monastischen Strebens war.¹⁹² Vielleicht litt sie anfangs unter der Wahrscheinlichkeit, ein Gefäß der göttlichen Gnade zu sein. Hildegard versuchte im Folgenden, ihre Erwählung durch Gott mit ihrem

188 Siehe zum Beispiel Ep 1, der Brief an Bernhard von Clairvaux und *Scivias*, *Protestificatio*, Z. 79-82. In ihrer Vita berichtet sie, dass sie zur Zeit ihres Umzugs vom Rupertsberg viele gefragt hätten, warum so viele Geheimnisse einer dummen und ungebildeten Frau offenbart worden seien, wo es doch so viele starke und weise Männer gebe (Vita II/5, Z. 40-42). Wegen ihres Geschlechts hatten auch Birgitta von Schweden und Katharina von Siena Glaubwürdigkeitsprobleme, vgl. Dinzeltacher: *Wirken*, S. 269-275.

189 Vgl. *Scivias* I/1, Z. 37-40; ähnlich *Scivias* II/1, Z. 90-92.

190 Ep 2, Z. 22; der Brief entstand nach ihrer Anerkennung durch Eugen III.

191 Vgl. Newman: *Schwester*, S. 54.

192 Vgl. Dinzeltacher: *Wirken*, S. 291. Vgl. auch Maria Lodovica Arduini: Rupert von Deutz (1076-1129) und der „status Christianitas“ seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte, Köln / Wien 1987 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; Heft 25), S. 182. Das Demutsideal gründet ausschließlich auf dem Neuen Testament und den Kirchenvätern. Sie erklärt die Ausführungen von Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948, S. 91-93, zur Tradition der Bescheidenheitstopik zu dessen Erfindung. Es ist mehr als zweifelhaft, ob eine so pauschale Erklärung, die weder die Entstehungsbedingungen eines Werkes noch die Person und das Selbstverständnis des Autors oder den intendierten Adressatenkreis berücksichtigt und Bescheidenheitsformulierungen – und sei es auch von monastischen Schreibern – immer monokausal erklären will, den Texten angemessen ist. Selbst in der Mediävistik ist die Bibel nicht alles, wie sie auch nicht die einzige Lektüre mittelalterlicher *literati* war. Eine eindrucksvolle Widerlegung Arduinis ist Hrotsvith von Gandersheim, vgl. Klaus Arnold: Die Frau als Autorin – und die Autorin als Frau – im europäischen Mittelalter, in: Jochen Martin / Renate Zoepffel (Hg.): Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau. Teilband 2, Freiburg / München 1989 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e.V. 5/2), S. 709-729, S. 713-715, und Dronke: *Women Writers*, S. 65f., S. 70-72 und S. 82. Auch wenn man für Hildegard religiös aufgeladene Bescheidenheitsformulierungen konstatiert, schließt das nicht aus, dass sie das misogynen Frauenbild ihrer Zeit modifiziert.

Geschlecht zu versöhnen.¹⁹³ Indem sie in ihren Texten ihre Unwürdigkeit anspricht – und dies geschieht eben oft dadurch, dass sie ihr Geschlecht thematisiert –, will sie auf ihre Rolle als Prophetin aufmerksam machen. Sie verkündet dann nicht ihre eigene Meinung, sondern Gott spricht durch sie. Ihre Weiblichkeit ist Hildegards Anspruch auf die Schwäche und geistige Armut, die nach Paulus einen Propheten kennzeichnet.¹⁹⁴ Dass dies von ihr wohlgesonnenen Zeitgenossen auch so gesehen werden konnte, zeigt ein Brief des Trierer Erzbischofs Hillin (1152 bis 1169) an Hildegard:

Weil es der Weisheit Gottes, die das Schwache in der Welt erwählt, um das Starke zu beschämen, gefallen hat, sich in deiner Jungfräulichkeit eine angenehme Wohnung zu erwählen, hat sie das Licht ihrer Gnade im Geist des Rates und eines umfassenden Wissens freigebig auf dich ausgegossen.¹⁹⁵

Betrachtet man das zeitgenössische Bild der Frau, so wird klar, dass Hildegards Unwürdigkeit von Männern nicht überboten werden konnte – selbst wenn man berücksichtigt, dass das Prestige einer Jungfrau, zumal das einer adeligen Leiterin eines Konvents, das Ansehen anderer Frauen bei weitem übertraf.¹⁹⁶ Ob Hildegard dabei die negativen Züge des zeitgenössischen Frauenbildes zwar selbst nicht akzeptierte, aber geschickt benutzte, also strategisch instrumentalisierte, um sie umzupolen im Sinne der biblischen Wahrheit, dass Gott eben nicht die Starken und in der Welt Geachteten beruft, sondern die Schwachen, wie Gössmann behauptet, bleibt fraglich.¹⁹⁷ Darauf wird bei der Auseinandersetzung mit dem Konzept des *double-voiced discourse* und der

193 Newman: Schwester, S. 54. Diese Argumentation impliziert, dass für Hildegard ihre Visionen subjektiv wahr sind. Teil dieser Versöhnung ist für Newman auch eine Akzentuierung weiblicher Aspekte des Göttlichen. Auf diesen Aspekt des Hildegardischen Werkes wird in dieser Arbeit nicht weiter eingegangen. Siehe dazu neben Newman: Schwester, auch die Arbeiten Gössmanns. Allerdings darf man hier Hildegard nicht isoliert betrachten, vgl. Bynum: Jesus.

194 Vgl. Newman: Divine power, S. 104f.

195 Ep 26, Z. 4-7.

196 Vgl. Ennen: Frauen, S. 115. Von manchen wird Jungfrauen fast die Weiblichkeit abgesprochen. Noch jüngst glaubten Forscher, bei Hildegard männliche Züge erkennen zu können. Rauh: Das Bild, S. 480, konstatiert bei ihr einen Zug zum Systematischen, der „gut zu ihrer oft bemerkten ‚männlichen‘ Entschiedenheit paßt und dennoch nicht viril wirkt“. Matthäus Bernards: Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, Köln 21982 (Archiv für Kulturgeschichte; Heft 16), S. 210, glaubte zu erkennen, dass Nonnen, deren Religiosität der des Jungfrauenspiegels entspricht jener männliche Zug prägt, „den man auf dem Antlitz Hildegards von Bingen entdeckt hat“. Dahinter steckt unausgesprochen das Ideal der „virago“, einer Frau, die metaphorisch gesprochen „zum Mann wird“ und so weibliche Schwächen ablegt. Diese Sichtweise vertraten Männer schon im Mittelalter, während Frauen diese Fremdinterpretation in der Regel nicht übernahmen; vgl. Eyben: Mann und Frau, S. 595, und Caroline Walker Bynum: „... And Woman His Humanity“. Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages, in: Dies. / Stevan Harrellm / Paula Richman (Hg.): Gender and Religion: On the Complexity of Symbols, Boston 1986, S. 257-288, S. 269.

197 Elisabeth Gössmann: Theologische Frauenforschung: Das Menschenbild des Mittelalters und die Stellungnahme der zeitgenössischen Frau, in: Frauenstudien – Frauenforschung, Berlin 1983, S. 64-87, hier S. 73.

Darstellung des hildegardischen Frauenbildes noch näher eingegangen werden. Doch selbst wenn Gössmanns These zuträfe, bleibt zu bedenken, dass Hildegard sich nur persönliche Vorteile verschaffte. Die Inferiorität der Frau wird für sie „gnadentheologisch relevant“.¹⁹⁸ Für andere Frauen wäre Hildegards Verhalten dennoch negativ. Sie hätte dann nämlich das negative Frauenbild ihrer Zeit bestärkt und eingestimmt in den „misogynen Chor“ anderer Schreiber, selbst wenn sie nach Gössmanns Meinung „kodiert“ dieses Frauenbild verändern wollte. Ihre naturgegebene Schwäche wird in ihrem Einzelfall für sie selbst zum Vorteil, sie wird zum Vorteil der exzeptionellen Hildegard, aber nicht für ihre Geschlechtsgenossinnen.

Hildegard selbst wollte das Pauluswort vom Schwachen, der erwählt wird, um das Starke zuschanden zu machen (1 Kor 1, 27-29), auf andere Frauen zumindest nicht durchgängig angewandt wissen. Denn die schon erwähnte Tenxwind hatte ihre erfolglose Kritik an der Aufnahmepraxis in Hildegards Konvent eben auf diese Stelle gestützt: „Da sind nicht viele Mächtige, nicht viele Hochgeborene, nein, was töricht, was verächtlich ist im Urteil der Welt, hat Gott erwählt“.¹⁹⁹

3.2.2 Hildegards Kritik ihrer Zeit als „*tempus muliebre*“

Neben der Herabsetzung der eigenen Person impliziert das Konzept der Prophetie auch eine fundamentale Zeitkritik. Im Alten Testament erscheinen Propheten, um Übertretungen der Gebote Gottes anzuklagen. Sie rufen zur Umkehr auf und drohen mit Gottes Strafe. Sie rufen Herrscher zur Ordnung²⁰⁰ und das ganze Volk Israel, das von Gott abgefallen ist.²⁰¹ Entsprechend zitiert Hildegard auch den Propheten Ezechiel: „Kehrt um und tut Buße für all eure Missetaten, damit die Bosheit euch nicht vernichte“ (Ez 18, 30).²⁰²

In einer autobiographischen Passage ihrer Vita schreibt Hildegard, dass sie in einer Zeit geboren wurde, in der „die Lehre der Apostel und die glühende Gerechtigkeit“, die Gott in den Christen und Geistlichen aufgerichtet habe, begann, träge zu werden und sich in Zweifel zu verwandeln.²⁰³ Hildegard meint hier mit dem Jahr 1100 nicht ihr genaues Geburtsjahr, sondern sie will damit zahlensymbolisch ausdrücken, dass die Epoche, in die ihre Geburt fällt, eine Jahrhundertwende darstellt – und zwar eine zum Schlechten hin. Die Gegenwart empfindet sie als eine Zeit des Verfalls. Begonnen hat

198 Hildegard Gosebrink: „Ich sah einen sehr großen Glanz“: Visionäres Selbstverständnis und visionäre Theologie bei Hildegard von Bingen, in: *Erbe und Auftrag* 74 (1998), S. 9-27, hier S. 17.

199 Ep 52, Z. 32.

200 So z. B. Nathan den König David (2 Sam 12, 7-12) oder Ahia den König Jerobeam (1 Kön 14, 7-10).

201 So z. B. Jes 1, 3-4 und passim, Jer 2, 5-9 und passim, Ez 2, 3-5.

202 *Scivias* I/2/8, Z. 191f.

203 Vita II/2, Z. 41-44.

diese Zeit ihrer Ansicht nach unter der Herrschaft eines „gewissen Tyrannen“. Dieser lässt sich als Heinrich IV. identifizieren.²⁰⁴ Die Zeit der Krise endet für sie aber nicht mit dessen Tod. Im Jahr 1163 blickt sie auf eine 62 Jahre dauernde Krisenzeit zurück.²⁰⁵ Das Auftreten von „Irrlehren“ verstärkte Hildegards Krisenbewusstsein insgesamt noch. Angetrieben von ihrem prophetischen Auftrag unternahm sie – für eine Frau völlig ungewöhnlich – ab dem Jahr 1158 insgesamt vier größere Predigtreisen.²⁰⁶ Besonders wandte sich Hildegard dabei an die Kleriker. Gott sprach zu Beginn des *Scivias* zu ihr,

[...] verkündige und sprich über den Zugang zur unvergänglichen Erlösung, damit alle belehrt werden, die den inneren Gehalt der Schriften kennen, ihn jedoch nicht aussagen und verkündigen wollen. Denn sie sind lau und oberflächlich. [...] erschließe ihnen die versiegelten Geheimnisse, die sie ängstlich in einem versteckten unfruchtbaren Acker verbergen. Ergieße dich wie ein überfließender Quell, verströme dich in geheimnisvoller Lehre, damit durch den Erguss deiner Flut jene aufgeschreckt werden, die dich wegen der Übertretungen Evas mit Verachtung strafen möchten.²⁰⁷

Hildegards erste Visionsschrift heißt „Sci vias“, was sich als Kurzform für „Scito vias Domini“, also „Wisse die Wege Gottes / zu Gott“, übersetzen lässt.²⁰⁸ Sie wollte nicht Neues verkünden, sondern die alten Lehren, die nicht mehr gepredigt wurden. Hildegard griff nicht die Normen oder Lehren der Kirche an; im Gegenteil bildeten

204 Ep 77r, Z. 126f.; Hildegard von Bingen: Ein unveröffentlichtes Hildegard-Fragment (Codex Berlin.Lat.Qu.674), ed. Heinrich Schipperges, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 40 (1956), S. 41-77, IV/28, Z. 793f.; vgl. Bernhard Töpfer: Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte; Bd. 11), Berlin 1964, S. 34; Charles Michael Czarski: The Prophecies of St. Hildegard of Bingen, Diss., Lexington / Kentucky 1983, S. 132-134.

205 Ep 169r, Z. 35f. Kaiser Friedrich I. wird wegen seines Festhaltens an Gegenpäpsten scharf kritisiert. Nach Kerby-Fulton: Prophet, S. 76, identifiziert Hildegard ihn in einem Brief mit dem, „der auf dem schwarzen Pferd“ sitzt (Ep 169r, Z. 41; vgl. Apok 6, 5). Im *Scivias* (III/9/20-23) verurteilt sie die Simonie, vgl. Kerby-Fulton: Prophet, S. 74-89; Rauh: Das Bild, S. 490 (zum Jahr 1100) und S. 474-527 (zur Simonie). Hildegard identifiziert die „Kirche“ aber nicht mit der Papstkirche. Auch der weltliche Herrscher gilt ihr als Träger der Heilsgeschichte; vgl. Rauh: Das Bild, S. 491. *Regnum* und *Sacerdotium* sollten sich nach Hildegard „organisch verhalten und sympathetisch ergänzen“, ebd.: S. 492. Der weltlichen Führung kommt bei der Kirchenreform entscheidende Rolle zu; vgl. Kerby-Fulton: Prophet, S. 78f.; Czarski: S. 126-131.

206 Vgl. Adelgundis Führkötter: Hildegard von Bingen. Leben und Werk, in: Anton Brück (Hg.): Hildegard von Bingen, 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen, Mainz 1979 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 33), S. 31-54, hier S. 48-50.

207 *Scivias* I/1, Z. 31-40; vgl. auch *Scivias* III/11/18 und die vehemente Kritik an den „magistri“ und „doctores“ in Hildegard von Bingen: Explanatio, Sp. 1077A-B, sowie die Warnung, diese Schrift zu missachten, weil sie von einer Frau stammen, ebd., Sp. 1078B-C.

208 So auch Newman: Introduction, S. 22; Widmer: Heilsordnung, S. 225. Eine eingehende Erörterung möglicher Bedeutungen des Titels findet sich bei Zöller: Gott, S. 42-49.

gerade diese den Ausgangspunkt der Kritik an der Praxis, die als perverse Abweichung von der Norm verstanden wurde.²⁰⁹ Die Hirten der Kirche, so heißt es an anderer Stelle, müssten Tag sein, seien aber Nacht, die die Finsternis aushaucht, und gleichsam ein faules Volk, das aus Widerwillen nicht im Licht wandelt.²¹⁰ Eine solche Kritik war ihrer Intention und Wirkung nach letztlich systemstabilisierend und wurde daher geduldet. Weil die geistliche Hierarchie versagte, deren Legitimation Hildegard jedoch nicht bestritt, musste sich Gott einer Prophetin bedienen, die eben nicht dem Klerus angehörte. Das Selbstverständnis der Seherin wird besonders deutlich in einem Brief an den Prior von Eberbach. Zwar bezieht sich der Inhalt auf den Brief, doch lässt sich die Aussage auf das Gesamtœuvre übertragen:

[...] ich habe sie [die Schrift; Anmerkung des Autors] auf Gottes Geheiß und mit seiner Hilfe aufgeschrieben, um sie den Prälaten und Lehrmeistern, die zum Dienst Gottes bestimmt sind, vorzulegen, damit sie in ihr wie in einem Spiegel betrachten, wer und wie sie sind. [...] Und ich hörte eine Stimme vom Himmel sprechen: Niemand verachte diese Worte, damit nicht die Strafe Gottes über ihn komme, wenn er sie geringachtet.²¹¹

Eine derartige Zeitkritik ist grundsätzlich nichts Außergewöhnliches, zumal aus dem monastischen Bereich. Nach Bernhard von Clairvaux lebte man im 12. Jahrhundert in der Zeit der „falschen Geistlichen“, noch zu erwarten war das Kommen des Antichristen. Die Kirche werde gerade von denen, die sie leiten sollten, verunstaltet. Bernhard hielt sogar alle nichtmonastischen Stände, also neben der gesamten Laienschaft auch die hohen Prälaten und Priester, nur in beschränktem Maße für heilsfähig.²¹²

Originell ist vor allem die Bezeichnung Hildegards dieser Zeit als „*tempus muliebre*“.²¹³ In einem Brief kritisierte sie den Klerus von Trier. Die Prälaten, so

209 Vgl. Töpfer: Das kommende Reich, S. 34-36; Czarski: The Prophecies, S. 126-131; Kerby-Fulton: Reformist, S. 31-45, und Dies.: Prophet, S. 77-80. Nach Rauh: Das Bild, S. 495, misst Hildegard die Kirche am Ideal der Urkirche. Es lässt sich auf Hildegard das anwenden, was František Graus: Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit, Göttingen 21988 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; Bd. 86), S. 90, für die orthodoxe Kirchenkritik des Spätmittelalters festgestellt hat: „Aber unverkennbar akzeptiert und verteidigt gerade diese Kritik die Grundlagen des Kirchenglaubens, sie wird auch nicht verfolgt [...], eine ‚innere Zensur‘ verhindert, gerade durch den gewählten Ausgangspunkt der Schelte, schon im Ansatz eine Kritik, die die Grundlagen antasten könnte“.

210 Ep XVr, Z. 62-64 und 155.

211 Ep 84r, Z. 399-405. Der Brief ist nicht speziell für Eberbach entworfen.

212 Peter Dinzelsbacher: Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers, Darmstadt 1998 (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), S. 57f. Dort sind auch die entsprechenden Textstellen im Werk Bernhards angegeben.

213 Ep 77r, Z. 128; Ep 223r, Z. 33f., 134, 137f.; Ep 26r, Z. 1. Hildegard-Fragment IV/28, Z. 793f. („muliebre levitas“); vgl. LDO III/5/8, 38 und 74, LDO III/5/10, 5 („muliebre debilitas“). Zur möglichen Herkunft

schrieb sie, werden erkennen, dass die Größe ihrer Besitztümer Zwänge für ihre Seele schaffe. Ihr leichtes Leben verwandle männlichen Mut in weibliche Schwäche, die keine Kraft zum Kämpfen habe, weil der Mann von Natur aus das Haupt sei. In dieser verweichlichten Zeit „wird das Gesetz von den geistlichen Menschen vernachlässigt; diese verachten das zu tun und zu lehren, was gut ist. Und die Lehrmeister und Prälaten schlafen, während die Gerechtigkeit preisgegeben wird“. ²¹⁴ Die Welt werde gestürzt „in weibische Leichtfertigkeit, so dass nun zur Schande der Männer die Frauen prophezeien“. ²¹⁵ Vielleicht kann nur der Skandal weiblicher Propheten die Kirche dazu bringen, einen größeren Skandal zu erkennen, nämlich das Versagen der Männer, ²¹⁶ die eigentlich das Wort verkündigen sollten und es nicht taten. Jedenfalls kann dieses Versagen der Kleriker erklären, warum sich Gott an eine Frau wendet und über sie seinen Willen verkünden lässt. Ein Briefpartner vergleicht Hildegard denn auch mit Deborah, die ein ähnliches Vakuum füllte: Die führenden Männer Israels hielten still und wurden schon lange unterdrückt, bis sich Deborah erhob beziehungsweise bis sie von Gott erhoben wurde und als Mutter Israels aufstand. ²¹⁷

Wenn Hildegard von einem „tempus muliebri“ spricht, so verwendet sie „muliebri“ immer in einem negativen Sinn. Denn während die Apostel die neue Lehre aufgenommen und „wie Stahl gefestigt“ hätten, sei später das „mannhafte Zeitalter“ („tempus virile“) unter dem diabolischen Einfluss in eine „weibische Zeit“ übergegangen. ²¹⁸ Die Gegenwart erscheint leichtfertig wie ein Weib („velut in muliebri persona, levia sunt“), sie neigt sich der Ungerechtigkeit zu und wendet sich von Gott ab. Nach Hildegard werden aber wieder Zeiten kommen, die das Merkmal männlicher Kraft zeigen („signum virilis fortitudinis ostendent“) und in der die Gottesfurcht und die Gerechtigkeit siegen werden. ²¹⁹ Gegenwärtig ist die Kirche verweichlicht und

dieses Begriffs siehe Rauh: Das Bild, S. 489 (Pseudo-Clementinen: „tempus muliebri“) und Kerby-Fulton: Prophet, S. 76, Anm. 24 (Jes 3, 4: „et effeminati dominabuntur eis“).

214 Ep 223r, Z. 118-120.

215 Hildegard-Fragment IV/28, Z. 795f. Vgl. auch Ep 223r, Z. 5f., 118-120. Ähnlich argumentieren Elisabeth von Schönau und Katharina von Siena; vgl. Bynum: Fragmentierung, S. 38.

216 Auch Sylvain Gouguenheim: La place de la femme dans la création et dans la société chez Hildegarde de Bingen, in: Revue Mabillon n. s. 2 (1991), S. 99-118, S. 116, betont das Versagen der „guides traditionnelles“.

217 Vgl. Newman: Divine Power, S. 106.

218 LDO III/5/8; III/5/10. Liebeschütz: Weltbild, S. 144, charakterisiert dies als weltgeschichtlichen Bruch mit dem Zeitalter männlicher „fortitudo“.

219 Hildegard von Bingen: Opera omnia, ed. Jacques-Paul Migne, Paris 1882 (PL; Bd. 197), Ep 26r, Sp 185C-186B. Der Brief geht im Kern auf ein Schriftstück Hildegards zurück, die Adressierung an Kaiser Konrad ist gefälscht; vgl. Lieven van Acker: Der Briefwechsel der heiligen Hildegard von Bingen. Vorbemerkungen zu einer kritischen Edition, in: Revue Bénédictine 99 (1989), S. 118-154, hier S. 125 [Vorbemerkungen II].

verweltlicht, die geistliche Hierarchie – die Bischöfe verstehen sich ja selbst als die Nachfolger der Apostel – versagt. „Weiblich“ hat bei „tempus muliebre“ die gleiche negative Konnotation wie „Frau“ in der Wendung „paupercula feminea“. Eben die Geringachtung des weiblichen Geschlechts ist ja Hildegards Anspruch auf die göttliche Erwählung des in der Welt Verachteten.²²⁰ Denn das Versagen der Männer legitimiert noch nicht das Sprechen von Frauen: Die Männer sind zwar „verweiblicht“, doch dies bedeutet nur, dass sie genauso inkompetent wie die Frauen sind. Für Frauen, die sich nicht auf eine göttliche Offenbarung beriefen, bedeutete diese Argumentation Hildegards keinen Fortschritt. Dies beabsichtigte sie mit ihrer Rede von einem „tempus muliebre“ auch gar nicht.

Fraglich ist, ob man dieser Redewendung noch weitere Bedeutungen beimessen kann. Nach Christel Meier hat in diesem „tempus muliebre“ die Frauen-Prophetin ihren eigentlichen Ort. Hildegard sehe in ihrer Existenz den Beginn der Endzeit gekommen,²²¹ die direkt in das Auftreten des Antichristen und die Endzeitverfolgungen münde. Unter dem Antichrist soll sich für Hildegard der Fall Evas vollenden, deshalb trete im heilsgeschichtlichen Gegenzug die visionäre Prophetin auf. In ihr, der „virgo-prophetissa“, erneuere sich das Marienmysterium so, dass aus der „prophetischen ‚incarnatio Verba Dei‘ als der sich wiederholenden Gottesgeburt die göttliche Offenbarung wieder bewusst werden kann zur Errettung vieler in den Gefahren der aufziehenden Endzeiten“.²²² Leider führt Meier für ihre interessante These keine Stellenbelege an. Man gewinnt den Eindruck, dass sich diese Theorie vor allem auf das Vorverständnis der Autorin stützt. Denn ein „solcher Deutungsentwurf war sowohl für seine Bildung wie auch für seine Durchsetzung angewiesen auf Anregungen aus der Tradition. Als theoretisches Fundament für dieses Verständnis der Prophetenrolle [...] hat v. a. eine platonisch-christliche Überlieferung zu gelten“²²³: die Schriften Johannes Scotus Eriugenas. Dies ist eine These, die Meier seit langem vertritt, für die sie aber nur wenige Mitstreiter gefunden hat.

220 Vgl. Newman: *Divine Power*, S. 106; Gouguenheim: *La place*, S. 102; ähnlich: Dinzelbacher: *Wirken*, S. 290f.

221 Zu Hildegards Vorstellungen von der Heilsgeschichte und der Endzeit siehe insbesondere *Scivias* III/11 und III/12 und *LDO* III/5.

222 Meier: *Prophetentum*, S. 79-80; vgl. Dies.: „Scientia divinorum operum“. Hildegards von Bingen visionär-künstlerische Rezeption Eriugenas, in: Werner Beierwaltes (Hg.): *Eriugena Redivivus. Zur Wirkgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg 1987 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse; Jg. 1987, Abh. 1), S. 89-141, hier S. 99f.

223 Ebd., S. 80. Mit Hildegard als Rezipientin Eriugenas befassen sich Christel Meier: *Scientia*, und Dies.: *Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den „figmenta prophetica“ Hildegards von Bingen*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 99 (1985), S. 466-497.

Meiers Deutung des „tempus muliebre“ geht fehl. Denn für Hildegard ist der Antichrist noch nicht auf Erden, wie auch sein Erscheinen für sie noch nicht unmittelbar bevorsteht. Vielmehr ist mit Horst Dieter Rauh festzustellen, dass sich Hildegard dagegen wehrt, die immerhin bedrohlichen Verfallserscheinungen ihrer Zeit als ein Zeichen der Endzeit zu deuten. Sie knüpfte, wie Rauh zu Recht bemerkt, „an das gegenwärtige Stadium noch keine Enderwartung. [...] Ihre Prophetie setzt keine Frist“.²²⁴ Dass der Antichrist „in kürzester Zeit“ auftreten werde, wie Hildegard verkündete, ist vielmehr paränetisch, nicht chronologisch gemeint. Die Seherin produziert wiederum einen Topos der Apokalypse.²²⁵ Dies verbindet sie auch mit dem so genannten Deutschen Geschichtssymbolismus, denn bei aller Aktualisierung des Widersachers kann laut Rauh bei den Symbolisten von einer wirklichen Naherwartung keine Rede sein. Der Hinweis auf die Endzeit ist subjektive Stimmung, vor allem aber topologisch als Warnung und Aufruf zur Buße gemeint. Akute Parusieerwartung, wie sie die Urkirche hegte, war den Symbolisten unbekannt.²²⁶ Selbst wenn also, wie Meier schreibt, unter dem Antichrist sich der Fall Evas vollenden sollte, und im heilsgeschichtlichen Gegenzug eine visionäre Prophetin auftritt, kann das jedenfalls nicht Hildegard sein. Meiers Deutung der Wendung ist daher abzulehnen.

Bedenkenswert ist die Interpretation Gössmanns. So kritisiere Hildegard ihre Zeit scharf; wenn sie aber diese dabei als „tempus muliebre“ bezeichne, dann nur deshalb, weil dies für sie die Zeit der Wiederkehr der Evasschuld sei, „denn nach Hildegards typologisch-zyklischem Zeitverständnis können Unheilszeiten ebenso wiederkehren wie Heilszeiten“.²²⁷ Eine Herabsetzung der Frauen aber, so Gössmann, könne man aus dieser Wendung nicht herleiten. Denn nach LDO III/5/20 werde auch „die Frau zum Symbol der Heilszeit“²²⁸ einer kommenden Zeit der Gerechtigkeit und des Friedens, die die zukünftigen eschatologischen Wirren unterbrechen solle. Sie sei die Zeit der Jungfrau, aus der Christus als endzeitlicher Friedensbringer hervorgehe.

Mir erscheint aber fraglich, ob man LDO III/5/20 so deuten kann. In der kommenden Friedenszeit, würden, nachdem die weibliche Schwäche geschwunden sei,

224 Rauh: Das Bild, S. 510; vgl. Czarski: The Prophecies, S. 94; Widmer: Heilsordnung, S. 192; Sudbrack: Hildegard von Bingen, S. 51; Töpfer: Das kommende Reich, S. 35, und ferner Kerby-Fulton: Reformist, S. 30 und 45, und Dies.: Prophet, S. 82.

225 Rauh: Das Bild, S. 515.

226 Ebd.; ferner Kerby-Fulton: Prophet, S. 76.

227 Gössmann: Menschenbild, S. 38; ebenso Eliass: Die Frau, S. 104. Vgl. Elisabeth Gössmann: Zyklisches und lineares Geschichtsbewußtsein im Mittelalter. Hildegard von Bingen, Johannes von Salisbury und andere, in: Christian Wenin (Hg): L'homme et son univers au moyen-âge, Louvain-la-Neuve 1986, (Philosophes medievales; Bd. 27), S. 882-892, hier S. 887; Newman: Introduction, S. 21f., und Kerby-Fulton: Prophet, S. 87.

228 Gössmann: Menschenbild, S. 38.

die Fürsten mit dem übrigen Volk die Gerechtigkeit Gottes verwirklichen, und der Heilige Geist würde „den Tau Seiner Gnade [...] auf das Volk ausgießen. Es wird dann so erscheinen, als ob es in eine andere Art des guten Lebenswandels verwandelt wäre [...]. Denn das alte Gesetz war der Schatten des geistlichen Lebens [...]. Dieses Gesetz hatte keinen Sommer, weil der Sohn Gottes noch nicht im Fleisch erschienen war. Aber durch Sein Kommen wurde es ganz in eine geistige Bedeutung gewandelt. Es offenbart in den Geboten des Evangeliums die Früchte des ewigen Lebens [...]. In jenen Tagen wird durch die Kraft Gottes wahrer Sommer sein, weil dann alles in Wahrheit steht“²²⁹, das heißt alle „Stände werden in ihrer richtigen Ordnung stehen“. Den Juden wird vorhergesagt, dass sie sich in größter Gefahr dann am Ende der Zeiten bekehren und „auf den Tag blicken [würden], den uns der Sproß der Morgenröte, nämlich des Meeressterns Maria zeigt *bat*“.²³⁰

Die Zeitverhältnisse sind zumindest unklar: In jenen fernen Tagen wird etwas sein, während der Sohn Gottes schon erschienen ist. Ist hier also wirklich von der erneuten Fleischwerdung des Gottessohnes die Rede, oder trifft das Gesagte nicht schon – so verstehe ich diese Stelle – auf die erste Inkarnation zu, die hier als Analogon für den Wandel der Zeiten verwendet wird?²³¹ Des Weiteren kehrt der Topos wieder, dass im Eschaton der damals erschienene Christus auch von den Juden anerkannt werden wird. Ebenso lässt sich der erneute Verweis auf Christus („Denn wenn der Gottessohn nicht von den Propheten vorausgesagt [...] und gekommen wäre, würde er rasch vergessen“) als erneute Analogiebildung deuten, die nun verdeutlichen soll, dass auch in jenen zukünftigen glücklichen Tagen auf die Ankunft des Jüngsten Tages hingewiesen werden wird: Der Tag des Gerichts soll auch dann noch jedem Menschen bewusst bleiben.

Auf diese Periode aber folgen auch wieder „schlechte“ Zeiten. Das Erscheinen des Antichristen steht noch bevor, ebenso die Wiederkehr von Henoch und Elias.²³² Es ist doch nicht verständlich, warum die beiden Propheten noch nötig wären, wenn schon der „endzeitliche Friedensbringer“ auf Erden weilte. Erst nach deren Erscheinen folgt der „Endkampf“, bei dem Christus den Antichristen vernichtet.²³³

229 LDO III/5/20, Z. 14-25.

230 LDO III/5/20, Z. 51-53.

231 So auch Töpfer: Das kommende Reich, S. 37; vgl. ferner Czarski: The Prophecies, S. 148-153; Widmer: Heilsordnung, S. 195-197.

232 LDO III/5/33-35.

233 LDO III/5/36. Auch Liebeschütz: Weltbild, S. 147-149; Töpfer: Das kommende Reich, S. 36f., Gouguenheim: Sibylle, S. 122-124, und Kerby-Fulton: Reformist, S. 48-50, erkennen hier kein Kommen eines endzeitlichen Friedensbringers.

Doch selbst wenn man das Kapitel im LDO wie Gössmann deuten wollte, muss betont werden, dass Hildegard, wenn sie vom „tempus muliebre“ spricht, nie diese Heilszeit erwähnt und die negative Konnotation von „muliebre“ somit nie relativiert. Ihre Kommunikationspartner werden die Textstelle aus dem LDO aber kaum immer mitbedacht haben, falls sie sie überhaupt kannten.²³⁴ Zudem steht zwar nach mittelalterlicher Vorstellung Eva unter anderem für alle Frauen,²³⁵ aber doch wohl kaum eine eschatologische „Jungfrau, aus der Christus als endzeitlicher Friedensbringer hervorgeht“, ebenso für alle Geschlechts-genossinnen. Selbst wenn Hildegard mit LDO III/5/20 die negative Konnotation von „muliebre“ hätte ausgleichen wollen, dann profitierten andere Zeitgenossinnen von dieser sophistischen Argumentation nicht.

4 „Weibliches Sprechen“ bei Hildegard?

4.1 Das Konzept des „*double-voiced discourse*“

Gibt es nun ein „weibliches Schreiben“ bei Hildegard? Im Folgenden wird unter spezifisch weiblichem Schreiben das Schreiben einer Frau verstanden, das sich sowohl inhaltlich als auch formal-stilistisch von dem eines Mannes unterscheiden ließe. Daraus ergibt sich als Konsequenz, dass Männer nach dieser Definition nicht „weiblich“ schreiben, sprechen und denken können.²³⁶ Eine derartige Präzisierung des Terminus, der angesichts eines äußerst pluralistischen Feminismus für sich keine Aussagekraft hat, erfolgt, um die These Elisabeth Gössmanns, die für Hildegard neben einem „kodierte[n] Schreiben“ auch einen *double-voiced discourse* postuliert, in diesem Rahmen behandeln zu können.

Frauentexte würden, so die These Gössmanns, oft in einer Weise gelesen, als hätten die Autorinnen des Mittelalters das zeitgenössische Frauenbild, wie es in der offiziellen Tradition der Schulen männlicher Philosophen und Theologen zu finden sei, im Sinne der eigenen Schwäche und Bedeutungslosigkeit total verinnerlicht.²³⁷ Man müsse sie dagegen vielmehr auf ein abweichendes, mehr oder weniger verborgenes weibliches

234 Der LDO (1163-1174) entstand zudem nach den Briefen 26r (wohl 1152), 77r (1170) und 223r (1160-1161).

235 Leisch-Kiesel: Eva, S. 40-147; Garcia Teruel: Les opinions sur la femme dans quelques récrits des XIIe et XIIIe siècles, in: Moyen-âge 101 (1995), S. 23-39, hier S. 24.

236 Für Hélène Cixous dagegen ist „weibliches Schreiben“ nicht zwangsläufig an weibliche Autorschaft gebunden, sondern z. B. auch bei James Joyce festzustellen (vgl. Doris Feldmann / Sabine Schülting: Artikel „Hélène Cixous“, in: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart / Weimar 1998, S. 67f.).

237 Gössmann: Die Makro-Mikrokosmik, S. 19f.

Bibel- und Selbstverständnis hin lesen. Viele würden heute den Fehler begehen, den Frauen bereits vor einer eingehenden Textlektüre ein patriarchales Menschenbild zu unterstellen, das man dann bestätigt finde. Gössmann unterstellt damit von ihr abweichenden Interpreten ein falsches Verständnis der Schriften.²³⁸ Mittelalterliche Autorinnen machten sich sehr wohl Gedanken über die mögliche Rezeption,²³⁹ vor allem da es kirchliche Autoritäten waren, die über die Rechtgläubigkeit, Förderungswürdigkeit und Verbreitung der Schriften entschieden. Die ihnen vertrauten und wichtigen Lehren mussten also auch in den Texten der Frauen zu finden sein. Wo nun diese Lehren unterwandert beziehungsweise abgewiesen wurden, da geschah es in nicht leicht zugänglicher oder auch in kodierter Form [!]. Wer aber lesen konnte und verstand, der könne diese verborgene Schrift [!] entziffern.²⁴⁰ Wer dagegen nicht zu dieser Lektüre fähig ist, der geht Hildegard „auf den Leim“²⁴¹, er gehört nicht zur Gemeinde der Verständigen. Man kritisiert ihre Interpretationen nur so lange, bis man die Texte „richtig“ verstanden hat.

238 Vgl. die Arbeiten von Peter Dinzelbacher.

239 Der These Gössmanns ist natürlich zuzustimmen, denn welcher Autor, der etwas bewirken will und für den Schreiben nicht nur Selbstverwirklichung ist, macht dies nicht. Darauf deutet auch die jeweils lange Schreibarbeit Hildegards an ihren Visionsbüchern hin. Den *Scivias* erarbeitete sie nach eigenem Bekunden in zehn Jahren (*Scivias, Protestificatio*, Z. 89f.). Dies heißt aber nicht, dass die Seherin so lange an einem „Verschlüsselungskode“ gearbeitet hätte. Zur Arbeitsweise Hildegards siehe Albert Derolez: Die Bedeutung der neuen Edition von Hildegards *Liber divinorum operum*, in: Margot Schmidt (Hg.): Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen, Stuttgart – Bad Cannstatt 1995 (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I: Christliche Mystik; Bd. 10), S. 19–28.

240 Vgl. die berechnete Kritik an Gössmanns „Hermeneutik des Verdachts“ von Josef Sudbrack: Neuere Hildegard-Literatur, in: Geist und Leben 69 (1996), S. 385–394, hier S. 386f. Vgl. auch Meinhard Winkgens: Natur als Palimpsest: Dickens' Copperfield, in: Konrad Groß / Kurt Müller / Meinhard Winkgens (Hg.): Das Natur-Kultur-Paradigma in der englischsprachigen Erzählliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts. Festschrift zum 60. Geburtstag von Paul Goetsch, Tübingen 1994, S. 35–61, hier S. 39. Danach ist die „Hermeneutik des Verdachts“ eine Radikalisierung der hermeneutischen Maxime, den Autor besser zu verstehen, als er sich selbst. Sie richtet sich also auch gegen das Messen eines Textes an der Autorenintention – was aber für Gössmanns „Kodierungsthese“ wesentlich ist! Eine Hauptaufgabe dieser Hermeneutik ist nach Winkgens, das Selbstverständnis des Textes interpretatorisch zu verdoppeln. Damit eröffne sich die Möglichkeit, Literatur, die bisher die zeitgenössische Ideologie zu bestätigen schien, gegen den Strich zu lesen (ebd., S. 40). Interessant ist das folgende Beispiel: „so nimmt der Feminismus im manifesten Gehalt der klassischen Texte des Bildungsromanges [...] die Tendenz wahr, die patriarchalischen Herrschaftsverhältnisse zu konservieren, wohingegen der Subtext wichtige Anzeichen für eine alternative Sicht des Verhältnisses der Geschlechter zueinander und für ein Dementi an der phallogozentrischen Wertordnung zeigt.“ Dies ist nun eine Rezeptionshaltung, die von Zeitgenossen Hildegards nicht erwartet werden kann. Die Theorie ist, wenn man Hildegards Standpunkt im zeitgenössisch-mittelalterlichen Diskurs bestimmen will, nicht anwendbar.

241 So tatsächlich Gössmann: Mikro-Makrokosmik, S. 35, Anm. 22; vgl. Monika Klaes: Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen, in: Adelgundis Führkötter (Hg.): Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen, Mainz 1987 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 60), S. 37–119.

Diese theoretischen Überlegungen Gössmanns, darauf soll noch hingewiesen werden, setzen natürlich eine Bearbeitung der „eigentlichen Botschaft“ durch Hildegard voraus. Die göttliche Botschaft sei von der konspirativen Rupertsberger Nonne gründlich überarbeitet, kodiert und wohl an eine verschworene Gemeinschaft weitergegeben worden.²⁴²

Überzeugender scheint folgende Einschätzung: „Gott sprach zu Hildegard – davon war sie überzeugt, und sie hatte die Gabe, ihre Mitmenschen davon zu überzeugen. Daraus schöpfte sie ihre große Energie, Vitalität und Führungsfähigkeit“.²⁴³ Abweichungen von einer männlichen Theologie, die durchaus (ohne Entschlüsselungskode) festzustellen sind, erklärt Gerda Lerner mit der Berücksichtigung der eigenen Lebenserfahrung, die sich auch aufgrund ihres Geschlechts von der anderer Menschen unterschied. Aber anders als Lerner wird man diese Lebenserfahrung nicht als typisch weiblich, als gemeinsames Schicksal, das die betroffenen Frauen zu einer Gemeinschaft verband, fassen wollen. Denn das soziale Geschlecht ist zwar nicht als additiver Zusatz der Person zu verstehen, sondern es modifiziert den ganzen Menschen.²⁴⁴ Gleichwohl ist das soziale Geschlecht nur ein Faktor, der die Identität bestimmt. Kathleen Canning stellt daher zu Recht fest: „the ‚feminist dream of common naming of experience‘ was illusory, totalizing, and racist“.²⁴⁵

Zurückkehrend zu Gössmann lässt sich feststellen, dass sie ihre hermeneutischen Axiome schon länger, wenn auch in weniger dezidierte Form, vertrat.²⁴⁶ Seit 1988 der erste Band „Deutsche Literatur von Frauen“²⁴⁷ erschien, glaubt sie, für ihre Position

242 Die andere Möglichkeit, wenn man Gössmanns Ansatz konsequent zu Ende denkt, wäre, dass die kodierte Botschaft die genuin göttliche wäre. Diese jedoch hätte Hildegard in der damaligen Gesellschaft nicht äußern dürfen. Eine solche These ist selbst bei radikalen innerkirchlichen Kritikern damals und heute selten – und widerspricht allem, was man von Hildegard weiß.

243 Gerda Lerner: Die Entstehung des feministischen Bewußtseins. Vom Mittelalter bis zur Ersten Frauenbewegung, Frankfurt am Main / New York 1993, S. 86. Zur Würdigung der nur mehr forschungsgeschichtlich relevanten theoretischen Grundsätze Lerner vgl. Elisabeth Kuppler: Weiblichkeitsmythen zwischen *gender*, *race* und *class*: *True womanhood* im Spiegel der Geschichtsschreibung, in: Hadumod Bußmann / Renate Hof (Hg.): Genus – zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften, Stuttgart 1995, S. 262-291, hier S. 269-271.

244 Vgl. Judith Butler / Joan Scott: Introduction, in: Dies. (Hg.): *Feminists Theorize the Political*, New York / London 1992, S. XIII-XVII, hier S. XV.

245 Kathleen Canning: *Feminist History after the Linguistic Turn: Historicizing Discourse and Experience*, in: *Signs* 19, 2 (1994), S. 368-404, hier S. 371f. (mit Literatur); vgl. auch Habermas: *Geschlechtergeschichte*, S. 497.

246 So bereits in Gössmann: *Theologische Frauenforschung*. Wollte man ähnlich polemisch wie Gössmann sein, könnte man sagen, sie vertrat diese Meinung schon vor einer eingehenden Hildegard-Lektüre – im Rahmen einer feministischen Reformulierung der christlichen Tradition auf der Suche nach „Kirchenmüttern“, die heutigen Christen den Anschluss an eine andere Tradition ermöglichten, vgl. dazu Dies.: *The Image of the Human Being According to Scholastic Theology and the Reaction of Contemporary Women*, in: *Ultimate reality and meaning* 11 (1988), S. 183-195, hier S. 185.

auch eine theoretische Grundlage zu haben. Sie nimmt seither für Hildegards Werke einen *double-voiced discourse* oder auch ein „palimpsestartiges Schreiben“ in Anspruch.²⁴⁸ Dass dies zwei durchaus unterschiedliche Ansätze mit je eigenen Implikationen sind,²⁴⁹ berücksichtigt sie in keiner Weise. Zudem handelt es sich bei beiden Konzepten nicht unbedingt um die bewusste Kodierung einer eigentlichen Botschaft.

Im Rahmen dieser Arbeit soll nun das Konzept des „*double-voiced discourse*“ und seine Anwendung auf die Schriften Hildegards untersucht werden. Noch eher als Gössmanns Postulat des kodierten Schreibens lohnt er der Auseinandersetzung. Im Folgenden soll dieser Theorieansatz kurz dargestellt werden.²⁵⁰ Frauen haben nach der Theorie des *double-voiced discourse* aufgrund der Unterdrückung in Patriarchaten eine besondere Kultur inmitten der dominanten Kultur entwickelt. Sie bilden eine „muted group“ („schweigende Gruppe“), deren Lebenspraxis und Erfahrungen sich mit denen der „dominant group“ oder „male group“²⁵¹ überschneiden. Ausgenommen davon ist ein spezifischer weiblicher Erfahrungsbereich, die „wild zone“, ein wörtlich zu nehmendes „no man’s land“ (analog dazu gäbe es auch einen ausschließlich

247 Gisela Brinker-Gabler (Hg.): Deutsche Literatur von Frauen. Bd. I: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 1988.

248 Gössmann: Makro-Mikrokosmik, S. 20.

249 Gisela Brinker-Gabler: Frauen schreiben. Überlegungen zu einer ausgewählten Exploration literarischer Praxis, in: Dies. (Hg.): Deutsche Literatur, S. 11-36, hier S. 19f. und S. 22f. Leisch-Kiesel: Eva, S. 15, übernimmt beide Schlagworte und will sie auf Hildegard anwenden. Sie verweist auf „The Madwoman in the Attic“ von Sandra Gilbert und Susan Gubar, eine vor allem im englischsprachigen Raum einflussreiche Studie. Dass diese sich mit englischer Literatur des 19. Jahrhunderts beschäftigt, irritiert Leisch-Kiesel nicht. Für Gilbert und Gubar war der Grund, sich auf dieses Jahrhundert zu beziehen, „that nineteenth-century literary women did have both a literature and a culture of their own – that, in other words, by the nineteenth century there was a community in which women consciously read and related to each other’s works“, Sandra Gilbert / Susan Gubar: The Madwoman in the Attic. The Woman Writer and the Nineteenth-Century literary Imagination, New Haven 1980, S. XII. Es ist nämlich das Anliegen der beiden Autorinnen, eine distinktive weibliche literarische Tradition zu ermitteln, die auch Erklärungsmodelle für weibliche Kreativität beziehungsweise weibliche Ästhetik liefern soll; vgl. auch Elaine Showalter: A Literature of Their own. British women novelists from Brontë to Lessing, Princeton 1977, S. 3-36, vor allem S. 15f. Schwachpunkt ihrer Arbeit ist, dass sich Leisch-Kiesel, wohl von der Gössmann-Lektüre angeregt, wie diese nur auf Brinker-Gablers Einleitung stützt, ohne selbst auf Showalter oder Gilbert / Gubar zurückzugreifen.

250 Das Konzept geht auf den Ethnologen Edwin Ardener zurück. Ich folge in der Darstellung Elaine Showalter: Feminist Criticism in the Wilderness, in: Critical Inquiry 8 (1981 / 1982), S. 179-205, hier S. 199-205, und Brinker-Gabler: Deutsche Literatur, S. 19f.

251 Es kann auch noch andere muted groups geben. Die hegemoniale Gruppe ist je nach Gesellschaft zu bestimmen: In den USA sind wohl noch heute Männer europäischer Herkunft als hegemoniale Gruppe auszumachen; im Diskurs des christlichen Mittelalters über die Frauen sicher die kirchliche, also männliche Hierarchie und die männliche, religiös-philosophische Gelehrsamkeit. Bei allen Bedenken, die in dieser Arbeit gegen Gössmanns „theoretischen“ Überbau bzw. gegen den *double-voiced discourse* in seiner Anwendung auf Hildegard vorgebracht werden, kann dieser Punkt nur unterstrichen werden.

männlichen Erfahrungsbereich). Die dominant group kontrolliert dabei die Wahrnehmungs- und Äußerungsweisen im Diskurs einer Gesellschaft, an die auch die muted group gebunden ist. Völlig außerhalb der dominanten Struktur und Sprache gibt es keine Kunst und Literatur. Man hat somit bei Äußerungen von Personen, die der muted group angehören, immer mit einem zweistimmigen Diskurs zu rechnen, der sich immer auch den zwei Traditionen gleichzeitig zuordnen lässt. Es gibt eine konforme, gleichsam offizielle Lesart und einen Subtext.²⁵² Ausgehend von dieser theoretischen Grundlage ist das Ziel nun die Rekonstruktion einer eigenen, weiblichen Tradition neben der dominanten, männlichen. Der Subtext soll sich der dominierenden Kultur entziehen, was ihm insofern auch gelingt, als er auf typische Frauenerfahrungen, die als überzeitlich und für alle Frauen zutreffend postuliert werden, rekurriert. Zudem sind diese Erfahrungen mit der „männlichen Sprache“ nicht voll erfassbar.

Die These, dass sich weibliche Erfahrungen sprachlich nicht genau wiedergeben lassen, kommt auch in dem Zitat von Georg Simmel, das in der „Deutschen Literatur von Frauen“ diesem Abschnitt als Motto vorangestellt wurde, zum Ausdruck:

[...] die Formungs- und Ausdrucksweisen – keineswegs nur die sprachlichen -, die unsere Kultur der seelischen Innerlichkeit zur Verfügung stellt, [sind] im wesentlichen von Männern geschaffen [...] und [dienen] darum unvermeidlich vor allem der männlichen Wesensart und ihren Bedürfnissen, so daß gerade für das differenziell Frauenhafte unzählige Male gar kein befriedigender und verständlicher Ausdruck vorhanden sein wird.²⁵³

Dieser Ansatz ruft grundsätzliche Bedenken hervor. Diese Theorie stützt sich demnach auf einen postulierten Dualismus von Innerlichkeit, der Seele, und Äußerem bzw. nach „außen“ Gerichtetem, unter anderem auch dem sprachlichen Ausdruck. Zudem gebe es eine Inkongruenz von „weiblichem Inneren“ und Sprache, denn die Sprache soll männlich sein. So widersteht „das Weibliche“ einer Repräsentation in der Sprache. Etwas plakativer könnte man auch sagen, dass die weibliche Seele durch eine phallogozentrische Sprache vergewaltigt wird. Ausgehend von dieser Sprachauffassung könnte man auch den Entwurf einer „*écriture féminine*“ (Hélène Cixous und andere), eines „*parler femme*“ (Luce Irigaray) oder Ähnlichem erwarten. Doch das Postulat eines Subtextes ist eher ein inhaltliches Kriterium.

Abzulehnen ist vor allem die dualistische Konstruktion von *einer* männlichen und *einer* weiblichen Wesensart, die zudem überzeitlich sein soll.²⁵⁴ Zum normativen und ausschließlichen Charakter *einer* Kategorie „Frauen“ (gleiches kann man auch zu

252 Den Terminus verwendet Brinker-Gabler: Einleitung, S. 20.

253 Georg Simmel, o.O. und J., zitiert nach: Brinker-Gabler: Einleitung, S. 18.

einer Kategorie „Mann“ sagen), die eine gemeinsame Identität bezeichnen soll, bemerkte Judith Butler zurecht, „das Insistieren auf der Kohärenz und Einheit der Kategorie „Frau(en)“ hat praktisch die Vielfalt der kulturellen und gesellschaftlichen Überschneidungen ausgeblendet, in denen die mannigfaltigen konkreten Reihen von „Frauen“ konstruiert werden“.²⁵⁵ Eine einseitige Fokussierung auf das Geschlecht, auf mögliche Besonderheiten des Weiblichen hätte auch zur Folge, dass

diese ‚Besonderheit‘ erneut aus allen Zusammenhängen herausgelöst und analytisch wie politisch von jener Konstruktion der Klasse, Rasse, Ethnie oder anderen Achsen der Machtbeziehungen [...], welche ‚Identität‘ konstituieren und zugleich den einfachen Identitätsbegriff im Singular zu einer Fehlbenennung machen, [getrennt wird].²⁵⁶

Die historische Wirklichkeit wird mit solch einem Modell bestenfalls unterkomplex beschrieben.²⁵⁷

Fraglich ist auch Elisabeth Gössmanns Verständnis vom Konzept des Subtextes. Dabei geht es nämlich gewöhnlich darum, analog zur psychoanalytischen Unterscheidung von „manifestem Gehalt“ und „latentem Sinn“, aus dem, was der Text erzählt und in seinem manifesten Gehalt affirmiert, das „Verborgene“ und „Unbewusste“ seines latenten Sinns zu rekonstruieren. Über diesen latenten Sinn spricht der Text auch „uneigentlich“, indem er in einer eigentümlichen Dialektik von Zeigen und Verschweigen das latent Angedeutete zugleich in der autorisierten Botschaft des manifesten Gehaltes verdeckt. Der Subtext lässt sich daher als „das Unbewusste des Textes selbst“ auffassen, das den Text begleitet und an bestimmten Punkten hervorsteht.²⁵⁸ Für ihre Auffassung von den Texten mittelalterlicher Frauen „jenseits aller

254 Zur Einordnung dieser überholten theoretischen Annahmen in die Forschungsgeschichte vgl. Hof: Entwicklung, S. 10 und S. 19-21; Habermas: Geschlechtergeschichte, S. 495. Dass Simmels Annahme einer substanziellen Andersheit von Mann und Frau letztlich die zeitgenössische Rollenzuschreibung affirmiert, bemerkt zurecht Lena Lindhoff: Einführung in die feministische Literaturtheorie, Stuttgart 1995, S. 2. Vgl. dazu auch die Ausführungen von Bovenschen: S. 19-32. Auf S. 32 findet sich folgendes Zitat aus Simmels „Zur Philosophie der Geschlechter“: „Arbeitsteilung aber ist, wie die ganze Geschichte der Arbeit zeigt, offenbar dem männlichen Wesen unvergleichlich viel adäquater als dem weiblichen. Noch heute [...] ist die Tätigkeit einer Hausfrau eine mannigfaltigere, weniger spezialistisch festgelegte, als irgendein männlicher Beruf.“

255 Butler: Das Unbehagen, S. 34.

256 Ebd., S. 20; vgl. ferner Habermas: Geschlechtergeschichte, S. 494f.

257 Über die Vielfalt weiblicher Lebensentwürfe für das Frühmittelalter vgl. Hans-Werner Goetz: Frauenbild und weibliche Lebensgestaltung im Fränkischen Reich, in: Ders. (Hg.): Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter, Köln / Weimar / Wien 1991, S. 7-44.

258 Vgl. Meinhard Winkgens, Artikel „Subtext“, in: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart / Weimar 1998, S. 516.

individuellen Unterschiede²⁵⁹ muss Elisabeth Gössmann dieses Modell wesentlich modifizieren:

Eine in verschiedene Richtungen gewandte Hermeneutik, um sich einerseits als Zeuginnen der als rechtläubig anerkannten Lehre zu erweisen und andererseits spirituell kreativ für eine Gemeinschaft Gleichgesinnter zu sein, gehörte also sicher nicht nur unbewußt zur Methode der schreibenden Frauen des Mittelalters.²⁶⁰

Die Theorie des *double-voiced discourse* soll in ihrer Anwendung durch Gössmann noch weiter problematisiert werden. Wer, um die Formulierung Gössmanns aufzugreifen, „verstand und versteht“ es nun, diese Frauentexte richtig zu lesen? Allein andere Frauen? Nach dem Modell von dominant group / muted group wohl schon. Jedenfalls zählt man zur muted group der Frauen, die den *double-voiced discourse* bewusst oder unbewusst produziert, nicht qua Überzeugung, sondern qua sozialem Geschlecht. Erschließt sich die Bedeutung der Worte also „durch einen intuitiven Rückgriff auf die weibliche Erfahrungswelt“?²⁶¹ Soweit geht nun auch Gössmann nicht. Hildegard schrieb ihr zufolge nämlich für „Mitschwestern und Mitbrüder [...], die nach geistiger Nahrung hungerten“.²⁶² Doch warum sollten diese Hungernden sie besser, richtiger verstehen als die angeblich so zensierwütige Hierarchie? Weil letztere nicht hungerten? Oder waren sie nicht kompetent genug? Ließen sie sich vom angeblichen „cantus firmus“ (am Kapitelfanfang!), in dem Hildegard die theologischen „loci communes“ abhandelte, um an anderer Stelle ihre abweichenden Botschaften unter das Volk zu bringen,²⁶³ täuschen? Es wäre wohl nicht gerecht, wenn man monastisches Lesen von solchen Äußerlichkeiten abhängig machen würde.²⁶⁴ Ebenso spricht nichts dafür, kirchlichen Oberen, zumal wenn sie Schriften nach häretischen Inhalt untersuchten, weniger Verständnis als den „Brüdern und Schwestern“ zuzugestehen. Plausibler

259 Elisabeth Gössmann: Religiös-theologische Schriftstellerinnen, in: Christine Klapisch-Zuber (Hg.): Geschichte der Frauen: Mittelalter, Frankfurt am Main 1993 (Geschichte der Frauen; Bd. 2), S. 495-510, hier S. 498.

260 Gössmann: Die Makro-Mikrokosmik, S. 20. Es stellt sich unmittelbar die Frage, wer denn zu dieser „verschworenen“ Gemeinschaft Gleichgesinnter gehörte.

261 Diese These kritisiert Kuppler: Weiblichkeitsmythen, S. 276, zu Recht bei Gerda Lerner.

262 Gössmann: Religiös-theologische Schriftstellerinnen, S. 498. Früher bildeten noch „vor allem Schwestern (und wohl auch Brüder) [...] die Gemeinschaft Gleichgesinnter“, Dies.: Makro-Mikrokosmik, S. 20.

263 So Gössmann: Religiös-theologische Schriftstellerinnen, S. 498.

264 Jean Leclercq: Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963 [frz. 1957], S. 22-28. Der heilige Benedikt hatte befohlen, ein Buch bis zum Ende zu lesen; vgl. Heinrich Fichtenau: Monastisches und scholastisches Lesen, in: Georg Jenal (Hg.): Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, Stuttgart 1993 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 37), S. 317-337, hier S. 333.

erscheint, den Kontrolldruck der Hierarchie als noch nicht übermäßig stark zu fassen, also die Interventionsschwelle als nicht allzu niedrig einzuschätzen.²⁶⁵

Will man andererseits angesichts vereinzelter Prozesse eine punktuelle, noch aber diskontinuierliche Kontrolle nicht ausschließen, liegt es nahe zu konstatieren, dass Hildegard für ihre Zeitgenossen mit ihren Ansichten im Rahmen des Akzeptablen blieb. Es ist hier hervorzuheben, dass auch die „männliche Theologie“ keinen monolithischen Block darstellt. Eine solche Vorstellung verkennt den Charakter der mittelalterlichen Kirche völlig. Nachdrücklich soll auf den Sachverhalt hingewiesen werden, den Gottfried Maron zu Recht betont, dass nämlich ein

heute nur schwer vorzustellende[s] Moment, das die theologische Lage kennzeichnete, [...] die Vielstimmigkeit und Vielgestaltigkeit der damaligen Theologie [war]. [...] Das Mittelalter kannte gerade keine ‚Normaltheologie‘, keine Einheitsmeinung im Sinne mancher Päpste seit Pius IX. und Leo XIII. [...] Dialogsituation und Meinungsstreit waren kennzeichnend.²⁶⁶

Hildegards *Scivias* hielt sich also in diesem Rahmen, deshalb wurde der *Scivias* durch Papst Eugen III. als von Gott inspiriert anerkannt. Hildegard suchte diese Wertschätzung, um an Einfluss zu gewinnen. Die Anerkennung durch den Papst erhöhte ihr Prestige, war aber keine *conditio sine qua non* ihres Schreibens. Wäre man Eugen III. nicht um diese Bestätigung angegangen, hätte es wohl auch keine Prüfungskommission gegeben.²⁶⁷ Den Eindruck, den die Zeitgenossen von diesem Werk

265 Gleichwohl kommt es in dieser Zeit zu umstrittenen Prozessen, vgl. Jürgen Miethke: Theologenprozesse in der ersten Phase ihrer institutionellen Ausbildung: Die Verfahren gegen Peter Abaelard und Gilbert von Poitiers, in: *Viator* 6 (1975), S. 87-116. Die Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux geht nicht um vereinzelte, marginale Abweichungen, sondern um das grundlegende Verständnis von Theologie, vgl. Hanna Vollrath: Bernhard und Abaelard. Zu einem Beispiel für die Entstehung von Zensur in einer Umbruchsituation, in: Aleide und Jan Assmann (Hg.): *Kanon und Zensur*, S. 309-316.

266 Maron: Zugang, S. 274; vgl. Angenendt: *Geschichte der Religiosität*, S. 753. Erst im Gefolge der Hochscholastik kommt es zur Herausbildung einer strengeren Dogmatik, vgl. Hans-Werner Goetz: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter*, Berlin 1999 (*Orbis mediaevalis – Vorstellungswelten des Mittelalters*; Bd. 1), S. 76.

267 Vgl. Herbert Grundmann: Zur Vita s. *Gerlaci eremitae*, in: *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters* 18 (1962), S. 539-554, hier: S. 544-550. Grundmann bringt einige Beispiele für eine päpstliche Approbation theologischer Werke im 12. Jahrhundert. Dass es hier nicht um eine Erlaubnis zum Schreiben gehen kann, wie er auf S. 550 annimmt, folgt schon daraus, dass die Prüfung jeweils auf Verlangen des Autoren erfolgte. Die erstrebte „Kanonisierung“ der Werke brachte für sie einen ganz außergewöhnlichen Gewinn an Autorität. Neuerdings wird die Anerkennung Hildegards durch Eugen III. auf der Synode von Trier überhaupt mit triftigen Argumenten bezweifelt. John Van Engen: *Letters and the Public Persona of Hildegard*, in: Alfred Haverkamp (Hg.): *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, Mainz 2000, S. 375-418, hier S. 379f., hält die angebliche Approbation Hildegards durch Eugen III. und die Intervention Bernhards von Clairvaux für einen großen „Gründungsmythus“; vgl. auch S. 386 gegen Grundmann; zweifelnd auch Haverkamp: Hildegard, S. 40.

haben mussten, gibt Barbara Newman gut wider: „No doubt the prelates were motivated in part by the staunch orthodoxy of the Scivias, in which Hildegard stresses precisely those doctrines, such as the divine origin of marriage, the sanctity of the Eucharist, and the dignity of the priesthood, that the Cathars most vehemently denied“.²⁶⁸

Überhaupt erfuhr Hildegard zeitlebens keine Kritik an ihren theologischen und exegetischen Aussagen. Die großen Konflikte ihres Lebens wie die Umsiedlung auf den Rupertsberg, die „Richardis-Affäre“ oder die Auseinandersetzung um das Interdikt, entzündeten sich am Handeln der Nonne – zumal wenn dieses Agieren andere Menschen betraf.²⁶⁹

4.2 Die Anwendung dieses Konzeptes auf die Texte Hildegards

Auch wenn man diese Theorie des *double-voiced discourse* nicht teilt, kann man doch fragen, ob ihre Anwendung durch Gössmann auf Hildegard in sich stimmig ist.²⁷⁰ Seit ihrem achten Lebensjahr wurde Hildegard geistlich erzogen, mit vierzehn wurde sie Inklusin und legte ihre Gelübde ab. Im Hochmittelalter waren – wenn überhaupt – Nonnenklöster Orte möglicher eigenständiger weiblicher Lebensentwürfe. Aber auch ein Frauenkonvent war kein „no man's land“, da immer Geistliche, also Männer, als Beichtväter und zum Lesen der Messe nötig waren.²⁷¹ Hildegards Beichtvater Volmar, der diese Funktionen bis zu seinem Tod 1173 ausübte, scheint neben ihrer Lieblingsnonne Richardis von Stade, die schon 1152 starb, der einzige Mensch gewesen zu sein, zu dem sie nachweislich ein enges und vertrauliches Freundschaftsverhältnis hatte. Er war der *symmysta* ihrer Geheimnisse. Und er war es auch, dem sie ihre Visionsberichte zur grammatikalisch-sprachlichen Verbesserung anvertraute.²⁷² Den Tod dieses „einzig geliebten Sohn frommen Angedenkens“²⁷³ beklagte sie mit den Worten: „In

268 Newman: Sibyl, S. 11. Auf S. 3 betont Newman zurecht die „doctrinal orthodoxy“ Hildegards; ebenso Kerby-Fulton: Prophet, S. 72.

269 Vgl. Anm. 125; Newman: Sibyl.

270 Nochmals wird darauf hingewiesen, dass Gössmann diese Theorie nur vermeintlich auf Hildegard anwendet. Sie bleibt in ihren Arbeiten dem Postulat eines kodierten Schreibens treu. Der Verweis auf einen *double-voiced discourse* dient dazu, ihrem Ansatz Autorität zu verleihen und andere Interpretationen zu verwerfen.

271 Vgl. Peter Dinzelsbacher: Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen, in: Ders. / Dieter R. Bauer (Hg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter, Köln / Wien 1988 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; Heft 28), S. 1-58, hier S. 41. Bönnen / Haverkamp / Hirschmann: Frauengemeinschaften, S. 379, betonen, dass „für grundsätzlich alle Frauenklöster und -stifte stets Kleriker und meist auch Mönche übergeordneter oder benachbarter Klöster sowie unterschiedliches Funktionspersonal anzunehmen“ sind. Auch in Springersbacher Klöstern lebten Männer und Frauen zumindest zeitweise nebeneinander, vgl. ebd., S. 399; vgl. auch S. 374.

jener Zeit [...] durchbohrte Traurigkeit meine Seele und meinen Leib, weil ich dieses gesegneten Mannes durch das Los des Todes in dieser Welt beraubt und von ihm getrennt wurde“.²⁷⁴ Darüber hinaus setzt klösterliches Leben unter der Benediktinerregel der individuellen Selbstentfaltung Grenzen. Für Angela Carlevaris, der vielleicht „kompetentesten Kennerin der ‚Opera Hildegardis‘“²⁷⁵, die sich eingehend mit der *Explanatio Regulae Benedicti* der Seherin befasst hat, ist Hildegard gleichsam das Urbild einer Benediktinerin.²⁷⁶

Die bereits erwähnte Auseinandersetzung mit Tenxwind um das Adelsprivileg auf dem Rupertsberg und um die Armut macht einmal mehr deutlich, dass man verschiedene Individuen nicht einfach unter einem Begriff subsumieren kann. Mit der Bezeichnung „Frau“ ist also noch nicht viel über etwaige Gemeinsamkeiten gesagt worden.²⁷⁷ Zu einer möglichen eigenen „weiblichen“ Tradition, die auf angeblich überzeitlichen Erfahrungen weiblichen Lebens basierte, muss man auch das Selbstbild Hildegards berücksichtigen. Sie stellt sich selbst in die Reihe der Propheten. Feinde versuchen sie zu verwirren wie Josua, wie Joseph werde sie von Neidern angegriffen, mit schwerer Krankheit wird sie geprüft wie Job und Jeremia. Widersetzt sie sich dem göttlichen Auftrag, wird sie von Gott wie Jona mit Schmerzen bestraft. Beim Umzug auf den Rupertsberg wird sie von Feinden bedrängt wie Mose beim Auszug aus Ägypten. Wie Susanna wird sie vor falschen Zeugen errettet.²⁷⁸ Ihr großes Vorbild ist der

272 Vgl. Vita II/1, Z. 24-30. In einem Brief an Papst Anastasius IV. heißt es: „Was du in der dir von oben offenbarten Sprache nicht in der gebräuchlichen menschlichen Ausdrucksweise vorbringen kannst – denn dieser Sprachgebrauch wurde dir nicht geschenkt – soll der, welcher eine Feile hat [Volmar; Anmerkung des Autors], nicht versäumen, zu der für die Menschen geeigneten Redeweise zu glätten“ (Ep 8, Z. 82-85). Vom göttlichen Änderungsverbot sind nur einfache sprachliche Überarbeitungen ausgenommen (vgl. LDO III/5/38, Z. 42-44). Gegenüber Wibert weist Hildegard darauf hin, dass sich Volmar damit begnügt habe, ihre Schriften nach den Regeln der Grammatik zu verbessern, selbst „unice dilecto piae memoriae filo meo Vulmaro“ habe sie nicht erlaubt, auch nur den Stil zu verändern (Ep XXIX/27, in: Pitra, S. 432f.). Wibert, der nach dem Tod Volmars dessen Stelle einnahm, hat dagegen die Martinsvita auch stilistisch beeinflusst; vgl. Führkötter: Briefwechsel, S. 233. Man könnte vielleicht argumentieren, dass Volmar somit auf Seiten der muted group stand. Dies hätte aber zur Folge, dass sich beide Gruppen nicht entlang der Geschlechtsachse organisieren.

273 Siehe die vorhergehende Anmerkung.

274 LDO Epilog, Z. 1-5. Vgl. auch Ep 215r, Z. 21f. Hildegard bezeichnet sich nach seinem Tod als Waisenkind.

275 So Heinrich Schipperges: Die Welt der Hildegard von Bingen. Panorama eines außergewöhnlichen Lebens, Freiburg / Basel / Wien 1997, S. 42.

276 Angela Carlevaris: Hildegard von Bingen. Urbild einer Benediktinerin? in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 87-108, insbesondere S. 89 und 96.

277 Auch Joan Ferrante: Correspondent: „Blessed is the speech of your mouth“, in: Barbara Newman (Hg.): Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World, Berkeley / Los Angeles / London 1998, S. 91-109, hier S. 104, Anm. 45, stellt unter Verweis auf Ep 52 (Tenxwind-Brief) und Ep 139 (ein Schreiben der Äbtissin von Ilbenstadt) heraus, dass nicht alle Frauen Hildegard zugestimmt haben.

Evangelist und Apokalyptiker Johannes.²⁷⁹ In ihren drei Visionswerken warnt sie davor, Johannes folgend (Apokalypse 22, 18-20), ihre Worte zu verfälschen.²⁸⁰ Erst Biographen und Zeitgenossen stellen einen geschlechtsspezifischen Bezug auf die weibliche Prophetin Deborah her.²⁸¹ Damit soll auch die Prophetie einer Frau beglaubigt und erklärt werden. Ihr enges Freundschaftsverhältnis zu Richardis vergleicht die Seherin wiederum mit dem von Paulus und Timotheus.²⁸² Werke anderer weiblicher Autoren wie etwa die der Perpetua, Dhouda oder Hrotsvith, die weitgehend in Vergessenheit geraten waren, kannte sie ebensowenig wie die zeitgenössische Heloise (circa 1100 bis 1163).²⁸³

Dies schließt jedoch nicht aus, dass Hildegard zumindest für eine andere Frau eine wichtige geschlechtsspezifische Rolle gespielt hat. Sie diente vielleicht der jüngeren Elisabeth von Schönau, die auch den brieflichen Kontakt mit ihr suchte, als Modell.²⁸⁴ Elisabeths *Liber viarum Dei* (1156) übernimmt offensichtlich den Titel, wenn auch nicht den Inhalt, des *Scivias*. Als sie sich selbst in Gefahr sah, weil jemand in ihrem Namen eine Scheinprophetie verbreitet hatte und weil mehrere Katastrophen, die sie angekündigt hatte, nicht eintrafen, wandte sie sich um Hilfe an Hildegard.

Hildegard schrieb auch nicht, wie Gössmann behauptet, vor allem für Frauen.²⁸⁵ Dies gilt nur für ihre Gesänge, die sie für den Hausgebrauch in ihren Klöstern komponierte, und möglicherweise auch für die Rupertsvisa²⁸⁶, die sie zu erbaulichen und sozialen Zwecken verfasste. Dagegen war Hildegard, wie sie angab, von ihrem Abt

278 Josua / Joseph (Vita II/7, Z. 12-24); Ijob / Jeremia (Vita II/9, Z. 35-39); Jona (Vita III/12, Z. 26-30); Mose (Vita II/5, Z. 35-67); Susanna (Vita II/12, Z. 35-38); vgl. Newman: Seherin, S. 134.

279 Vgl. Vita II/16, Z. 1-11/17, Z. 24; Vita III/20, Z. 5-15.

280 *Scivias* III/13/16, Z. 661-664; LVM VI/45, Z. 897-902; LDO III/5/38, Z. 40-46; vgl. Newman: Visions, S. 71; zu weiteren Ähnlichkeiten siehe Bernard McGinn: Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete, in: Alfred Haverkamp (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000, S. 321-350, hier S. 337 und 349 mit einschlägigen Literaturangaben.

281 Z. B. Vita II/6, Z. 8-23; Ep 149, Z. 4f.; Ep 191, Z. 21-25; Wibert: Epistolae, Ep 16, Z. 34-40. Das muss gegen Knoch: Jungfrau, S. 44, betont werden, der dies ohne Anführung von Belegen behauptet (richtig dagegen hinsichtlich Deborah; ebd., S. 48). Darüber hinaus ist Deborah auch nicht Bestandteil einer besonderen Tradition des *double-voiced discourse*, sondern der allgemein christlichen. Peter Dronke: Sibylla-Hildegardis. Hildegard und die Rolle der Sibylle, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 109-118, verweist auf die tiburtinische Sibylle als mögliches Vorbild. Auch dies ist aber keine spezifische Frauentradition. Diese Sibylle ist eine Figur, die einem „allgemeinen Inventar“ an Vorstellungen entspringt und allgemeine Verbreitung gefunden hatte.

282 Vita II/5, Z. 82-86.

283 Vgl. Newman: Introduction, S. 9.

284 Siehe Kathryn Kerby-Fulton / Dyan Elliot: Self-image and the visionary role in two letters from the correspondence of Elisabeth of Schönau and Hildegard of Bingen, in: *vox benedictina* 2 (1985), S. 204-223, hier S. 205 und 208 sowie Newman: Schwester, S. 57.

285 Gössmann: Makro-Mikrokosmik, S. 20.

286 Vgl. Hotchin: Images, S. 31.

und den Brüdern gedrängt worden, das Leben des heiligen Disibod aufzuschreiben.²⁸⁷ In ihren Briefen suchte sie den Kontakt zu den Mächtigen ihrer Zeit, um sie zu beeinflussen. Man bezeichnete die noch von ihr mitüberarbeitete Briefsammlung im Rupertsberger Riesenkodex als eine Art Prälatenspiegel.²⁸⁸ Gerade mit ihren Visionsbüchern, die unbestritten die Hauptwerke der Heiligen darstellen, wendet sie sich, und das macht die Größe Hildegards aus, an die Gesamtkirche. Sie nimmt die alttestamentarischen Propheten zum Vorbild, um ihr eigenes öffentliches Sprechen zu legitimieren und Einfluss zu gewinnen. Sie begründet ihre Begnadung mit dem Verfall der Gesamtkirche und dem Versagen der männlichen Hierarchie. In ihren Visionsbüchern behandelt Hildegard immer zentrale christliche Themen. Der von ihr intendierte Adressatenkreis ist die gesamte Kirche beziehungsweise der Klerus, in dem sich vor allem die *literati* befinden. Ihr Geltungsanspruch ist gleichsam universal.

1147/1148 wurde Hildegards Sehergabe wohl auch von Papst Eugen III. offiziell anerkannt. Die Vita vermerkt dazu, durch das Eintreten Bernhards von Clairvaux und mit Unterstützung aller anderen sei der Papst gedrängt worden, nicht zuzulassen, dass eine so hervorragende Leuchte durch Verschweigen zugedeckt werde, sondern durch seine Autorität diese große Gnade zu stärken, die der Herr zu ihrer Zeit offenbaren wolle.²⁸⁹

Benutzt nun Hildegard vielleicht eine mit anderen Eingeweihten vereinbarte kodierte Sprache? Wie bereits angeführt richtet sich die Seherin vor allem an Menschen aus dem kirchlichen Bereich. Will man in der Kirche etwas verändern, muss man eben die männliche Hierarchie beeinflussen. Die Mehrzahl ihrer Briefe richtet sich entsprechend an Männer. Dort hat sie sicher keinen „Frauen-Untergrund-Code“ benutzt – er wäre kontraproduktiv gewesen. Briefe, die nicht auf Verständigung ausgerichtet sind, machen eben keinen Sinn. Zu einem eigenen Code fehlt Frauen im 12. Jahrhundert, zumal wenn sie örtlich getrennt sind, der gemeinsame Lebenszusammenhang. So ist Newman zuzustimmen, wenn sie sagt, es

287 Vita III/25, Z. 1-4; Vita Sancti Disibodi, in: Hildegard von Bingen: Opera omnia, Sp 1095A.

288 Zuerst tat dies Bernhard Schmiedler: Bemerkungen zum Corpus der Briefe der heiligen Hildegard von Bingen, in: Edmund E. Stengel (Hg.): Corona Quernea: Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstag dargebracht, Leipzig 1941 / Stuttgart 1952 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica; Bd. 6), S. 335-366, hier S. 364.

289 Vita I/4, Z. 24-28 (nicht autobiographisch); bezüglich der Trierer Synode ist noch vieles unklar, vgl. Anm. 268. Selbst wenn man die Schilderung der Vita für glaubwürdig hält, kann man nicht argumentieren, dass in diesem Prüfungs- und Anerkennungsakt auf der Synode, gleichsam verdichtet, die Kontrolle der dominant group, also des Männerklerus, zum Ausdruck kommt. Denn hätte Hildegard nicht die päpstliche Anerkennung gesucht, wäre der *Scivias* auch nicht geprüft worden. Das Prestige einer Prophetin aber musste sich enorm steigern, wenn sie als solche vom Papst anerkannt worden war. Dinzelbacher: Wirken, S. 272, weist zurecht darauf hin, dass auch männliche Propheten bisweilen geprüft wurden.

ist ein Fehler, weibliche Heilige als eine Art Subkultur, isoliert von der dominierenden männlichen Kultur, die sie umgab, zu betrachten. Eine solche Subkultur mag es unter Frauen späterer Zeiten gegeben haben, aber sicher nicht im Deutschland des 12. Jahrhunderts. Daher verstehen wir wenig, wenn wir Hildegard vornehmlich als Teil einer ‚weiblichen Tradition‘ betrachten, in der sie selbst die Hauptfigur ist.²⁹⁰

Zum Stil der Visionsbücher Hildegards hat Gössmann selbst festgestellt, er sei „durchsetzt von didaktischen, moral- und geschichtsphilosophischen Passagen, die in ähnlicher Weise in außermystischen Werken ihrer männlichen Zeitgenossen auch vorkommen“.²⁹¹ In ihrem bislang ausführlichsten Versuch, Charakteristika weiblicher Rede herauszuarbeiten, muss Gössmann selbst einräumen, „daß [...] auch männliche Mystiker eine ganzheitliche und sogar eine die mütterliche Gottessymbolik einbeziehende Spiritualität gepflegt [haben]“.²⁹² Frauen verwenden zwar, „wenn sie Latein schreiben, sehr oft Ausdrücke wie *quasi* und *sicut* [...], um das von ihnen visionär Geschaute von dem eigentlich damit Gemeinten und mit irdisch-menschlichen Bildern eben nicht mehr Sagbaren abzuheben“. Doch das ist, wie sie selbst klarstellt, nichts Frauenspezifisches, sondern zeigt nur die Differenz zwischen menschlicher Gottesrede und dem Gemeinten.²⁹³

290 Newman: Schwester, S. 9f. Hildegard trennt die Zeit, ihr Milieu und die Art ihrer Visionen von der Mystik oder den Beginen. Selbst wenn man sie wie Gössmann: Schriftstellerinnen, S. 497, in einen weiblichen Traditionszusammenhang einbinden will, bleibt dies für Hildegards Schreibpraxis weitgehend folgenlos, denn dann stand Hildegard allenfalls am Anfang einer solchen Tradition und konnte sich selbst nicht auf andere schreibende Frauen beziehen. Wenn Leisch-Kiesl: Eva, S. 161, im Mittelalter eine „sich andeutende Frauentradiition“ zu erkennen glaubt, muss für Hildegard darauf hingewiesen werden, dass sie sich selbst nicht in diesen Zusammenhang stellt.

291 Gössmann: Menschenbild der Hildegard, S. 26. Wenn im 13. Jahrhundert nach Gebeno von Eberbach die Schriften Hildegards nicht mehr gelesen werden, weil sie in einer obskuren und ungewöhnlichen Sprache abgefasst sind, so liegt das jedenfalls nicht an einer weiblichen Schreibweise, die einem Mann nicht verständlich wäre. Eher könnte die Einschätzung von Friedhelm Jürgensmeier: St. Hildegard „Prophetissa Teutonica“, in: Anton Brück (Hg.): Hildegard von Bingen, 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen, Mainz 1979 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 33), S. 273-293, hier S. 285f., zutreffen, dass Hildegards Werk „zutiefst der Gedankenwelt und dem Geist des 12. Jahrhunderts verhaftet, in eben diesem Jahrhundert genuin verstanden wurde. Das 13. Jahrhundert, geistig und auch wissenschaftlich ganz anders strukturiert, wußte mit Hildegard und ihren [...] theologischen Werken nicht mehr viel anzufangen“. Vgl. auch Ulrike Trzaskalik: Hildegard von Bingen. Die Geschichte einer ungewöhnlichen Rezeption (1179-1989), Ann Arbor 1993, S. 99-101; Marianna Schrader: Hildegard von Bingen, in: Dictionnaire de Spiritualité VII (1968/1969), Sp. 505-521, hier Sp. 519; die Fremdheit von Hildegards Weltbild für das 13. Jahrhundert betont Michael Zöller: Aufschein des Neuen im Alten. Das Buch *Scivias* der Hildegard von Bingen im geistesgeschichtlichen Kontext des zwölften Jahrhunderts – eine gattungsspezifische Einordnung, in: Alfred Haverkamp (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000, S. 271-297, hier S. 296.

292 Gössmann: Schriftstellerinnen, S. 498, mit Verweis auf Bynum: Jesus.

293 Ebd., S. 499.

4.3 Briefwechsel mit anderen Frauen

Die Korrespondenz der Hildegard umfasst mehr als 400 Briefe. Rund ein Fünftel²⁹⁴ dieser Briefe stammt von Absenderinnen, die sich an die Nonne wenden, bzw. von Hildegard, die an Adressatinnen schreibt. Böte nun ein Briefwechsel zwischen Frauen nicht theoretisch die Möglichkeit eines weiblichen Diskurses unter Ausschluss von Männern?

Dagegen ist einzuwenden, dass unklar ist, ob die Frauen ihre Schreiben selbst verfassten.²⁹⁵ Außerdem hieße dies, die Briefliteratur des Mittelalters falsch zu verstehen. Im Gegensatz zur heutigen Zeit diente der Brief im Mittelalter nicht vornehmlich dem persönlichen Selbstausdruck und der intimen Kommunikation, wenn auch eine solche Funktion für einzelne Briefe Hildegards hier nicht von vornherein ausgeschlossen werden soll.²⁹⁶ Sie lassen sich vielmehr mit Giles Constable als „public quasi-literary documents“ verstehen, die oft im Hinblick auf eine spätere Sammlung oder Veröffentlichung geschrieben wurden.²⁹⁷ Briefe wurden oft in einer Gemeinschaft laut vorgelesen oder herumgereicht.²⁹⁸ Dies erscheint geradezu als selbstverständlich, wenn man bedenkt, welch große Bedeutung in dieser wesentlich oralen Kultur dem geschriebenen Wort zugemessen wurde – zumal wenn das Schriftstück von einem berühmten Absender stammte. Als letztes Argument gegen ein kodiertes Schreiben ist einzuwenden, dass Hildegards Briefe, ebenso wie die an sie gerichteten Schreiben, in Briefsammlungen erhalten sind. Dabei unterscheiden sich die einzelnen Briefe in den verschiedenen Handschriften, in denen sie überliefert sind, zum Teil beträchtlich.²⁹⁹ Die

294 Nach Gouguenheim: *La place*, S. 112. Von 88 der 444 Briefe konnten Empfänger bzw. Absender identifiziert werden; 71 davon sind von bzw. richten sich an Äbtissinnen. Bei den bis jetzt in kritischer Ausgabe publizierten Briefen (CChrCM 91, 91A) wurden 120 von Männern und 29 von Frauen an Hildegard gerichtet. Hildegard ihrerseits sandte 63 an Frauen und 199 an Männer. Die übrigen Briefe: 10r: Papst Alexander an Wezelin; 169r: Hildegard über die Katharer – vielleicht an den Mainzer Klerus; 195: Volmar und die Nonnen des Rupertsberges an Hildegard; 340: Hildegard an Martin und Isabell; 359/360: an „gewisse Menschen“; die restlichen Briefe lassen sich keinem Empfänger zuordnen und enthalten Äußerungen Hildegards zu verschiedenen Themen. Forschungsprobleme bezüglich einzelner Briefe wurden nicht berücksichtigt; vgl. dazu die Hinweise in van Ackers Edition.

295 Vgl. allgemein: Giles Constable: *Letters and Letter-Collections* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental; Fasc. 17), Turnhout 1976, S. 42–50.

296 Für die Briefe an Hildegard konstatiert Van Engen: *Letters*, S. 408, eine zum Teil bemerkenswerte Intimität. Allerdings wendet man sich an die Seherin in ihrer Funktion als Werkzeug Gottes, nicht an den Menschen Hildegard.

297 Constable: *Letters*, S. 11. Er zweifelt an, dass es im Mittelalter überhaupt „Privatbriefe“ nach unserem Verständnis gegeben hat.

298 Karen Cherewatuk / Ulrike Wiethaus: *Introduction: Women Writing Letters in the Middle Ages*, in: Dies. (Hg.): *Dear Sister. Medieval Women and the Epistolary Genre*, Philadelphia 1993, S. 1–19, hier S. 4.

299 Siehe z. B. auch Kapitel 6.3.3 dieser Arbeit.

Veränderungen wurden von Hildegard mitgestaltet, zumindest wurden sie von ihr gebilligt.

Warum hat man nun die Briefe gesammelt und überliefert? Die Briefe sollten auch noch im Nachhinein zur Erbauung, Selbstkritik, Läuterung dienen. Welchen Sinn hätten sie denn nun für spätere Leser gehabt, die den Text nicht dekodieren konnten? Oder aber hat Hildegard alle Briefe überarbeitet und entschärft? Dagegen spricht, dass viele Briefe in mehreren Handschriften erhalten sind, und zwar auch in Handschriften, von denen man annimmt, dass sie relativ nahe am Original bleiben.³⁰⁰

In vielen Briefen von bzw. an Frauen im monastischen Bereich kommt die gegenseitige Verehrung, Liebe und Bewunderung zum Ausdruck. Sie weisen aber keine wesentlichen Unterschiede zur Korrespondenz männlicher Briefpartner auf.³⁰¹ Häufig sind die Äbtissinnen, die an Hildegard schreiben, verunsichert, ob sie ihr Leitungsamt weiterführen sollen. Viele haben Probleme mit ihrem Amt, sie sind sich ihres Seelenheils nicht sicher, denn für viele ist das Kloster ja nur eine Etappe auf dem Weg ins Jenseits. Hildegard zeigt sich immer verständnisvoll, besteht aber auf die Pflichterfüllung der Frauen auf der Stelle, die Gott ihnen übertragen hat. Nicht außergewöhnliche öffentliche oder asketische Leistungen nutzen vor Gott.³⁰² Wozu übertriebene Härte gegen sich selbst führen kann, hat sie wohl bei ihrer Lehrerin Jutta erlebt.³⁰³ Dass der Königsweg zu Gott nicht im öffentlichen Leben, sondern in der „*vita contemplativa*“ im Kloster liegt, indem man sich gemäß der „*imitatio Christi*“ der Welt entzieht, soll die Meinung jeder Nonne und jedes Mönchs sein. Man muss seine Charakterstärke im alltäglichen Leben unter Beweis stellen. Hildegard besteht auf der „*discretio*“, der Mutter der Tugend,³⁰⁴ wie sie von ihr genannt wird. Eine Einstellung, die sich ja schon bei dem Ordensgründer Benedikt von Nursia findet. Hildegard bleibt insoweit durchwegs im Allgemeinen und Konventionellen.³⁰⁵

300 Zur Handschriftenlage s. Kapitel 6.1 dieser Arbeit.

301 In der überwiegenden Mehrzahl gehen diese Briefe an Mönche. Briefe an hohe Weltgeistliche und Herrscher unterscheiden sich natürlich aufgrund anderer Themen und unterschiedlicher persönlicher Situationen; vgl. auch Carlevaris: Hildegard, S. 99-101.

302 Gouguenheim: La place, S. 111-113; dort wird auch auf einzelne Briefe verwiesen. Zum Briefwechsel mit anderen Frauen vgl. Ferrante: Correspondent, S. 94-98 und S. 105-109.

303 Staab: Kindheit, S. 67: „Die asketischen Extreme der Anfangszeit, die wohl auch den frühen Tod Juttas verursachten, hat Hildegard später nicht fortgeführt“. Die unterschiedlichen Frömmigkeitsvorstellungen Hildegards und Juttas – bzw. wie sie in der Jutta-Vita erscheinen – betont Mews: Seeing is Believing, S. 9-40.

304 Vgl. Margot Schmidt: „Discretio“ bei Hildegard von Bingen als Bildungselement, in: Institut für Anglistik und Amerikanistik (Hg.): Spiritualität heute und gestern. Bd. 2, Salzburg 1983, S. 73-94. Die discretio ist „Hildegard's counterpart in the spiritual sphere to the troubadour ideal of courtly mezure“, Drone: Women writers, S. 187.

305 Zu Ähnlichkeiten mit Bernhard von Clairvaux vgl. Leclercq: La femme, S. 50-52.

Abschließend ist festzustellen, dass weder das Konzept eines *double-voiced discourse* noch die These eines kodierten Schreibens auf Hildegard anwendbar ist. Beide Ansätze werden den Texten ebenso wenig wie der Person Hildegards gerecht. Ursula Peters, der ich mich insoweit anschließe, konstatierte bezüglich der Literatur von Frauen: „Unsere Texte haben im Rahmen mittelalterlicher Literatur keine spezielle Tradition einer eigenen vox feminae, sondern sind jeweils eingebunden in feste literarische Konventionen, in Gattungs- und Diskurssysteme, die – wie bei männlichen Autoren – in thematischer und stilistischer Hinsicht bestimmend sind. Der Literaturhistoriker erreicht in beiden Fällen nicht eine Ebene spezifisch weiblichen Schreibens, sondern nur die der Frauenbilder, der ideologischen Produktion programmatischer Vorstellungen über Frauen“.³⁰⁶

5 Hildegards Frauenbild zwischen Affirmation und Transformation der Tradition

Hat nun Hildegard eine für ihre Zeit originelle und individuelle Vorstellung von der Frau in der Religion und der Gesellschaft? In ihrem umfangreichen Schrifttum findet sich kein Traktat oder Ähnliches über die Frauen. Aussagen, aus denen man ein Frauenbild rekonstruieren kann, sind über das ganze Werk verstreut, wobei sich in dieser Hinsicht vor allem die drei großen Visionsschriften als lohnend erweisen. Im Folgenden soll nun untersucht werden, wie Hildegard den Sündenfall, das Verhältnis der Geschlechter zueinander, die Gottesebenbildlichkeit der Geschlechter und die Relation zwischen Seele und Körper darstellt.³⁰⁷ In *CaCu* werden darüber hinaus ausführlich Themen der Physiologie und der Sexualität behandelt. Angesichts der noch unklaren Quellenlage wird das letztgenannte Werk im Allgemeinen jedoch nicht berücksichtigt.³⁰⁸

306 Ursula Peters: Frauenliteratur im Mittelalter. Überlegungen zur Trobairitzpoesie, zur Frauenmystik und zur feministischen Literaturbetrachtung, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift 38 (1988), S. 35-56, hier S. 50.

307 Hildegards Werke werden als eine Gesamtheit betrachtet. Zur Rechtfertigung dieser Methode siehe Anm. 12.

308 Siehe dazu Anm. 25. Da dieses Werk hier vernachlässigt wird, sei auf die einschlägigen Titel, denen bei unveränderter Textbasis nichts hinzuzufügen ist, verwiesen: Prudence Allen: Two medieval views on woman's identity: Hildegard of Bingen and Thomas Aquinas, in: Studies in Religion 16 (1987), S. 21-36; Dies.: Hildegard's of Bingen's Philosophy of Sex Identity, in: Traditio 64 (1989), S. 231-253; Joan Cadden: „It takes all kinds“: sexuality and gender differences in Hildegard of Bingen's „Book of Compound Medicine“, in: Traditio 40 (1984), S. 149-174.

5.1 Der Sündenfall

In Schmerzen und Ängsten gebierst du, Frau, und dem Manne bist du zugewandt, und jener beherrscht dich: Und du weißt nicht, dass du eine Eva bist? Es lebt der Spruch Gottes über dieses Geschlecht in diesem Zeitalter fort: es ist notwendig, dass auch (die Schuld) lebe. Du bist das Tor des Teufels, du bist die Entsieglerin jenes Baumes, du bist die erste Deserteurin des göttlichen Gesetzes; du bist es, die den überzeugt hat, dem sich der Teufel nicht zu nahen vermochte; du hast das Bild Gottes, den Menschen Adam, mit Leichtigkeit zerschlagen; wegen deines Verdienstes, das ist der Tod, mußte auch der Sohn Gottes sterben.

Tertullian: De cultu feminarum I, 1³⁰⁹

Im lateinischen Mittelalter steht Eva weithin für die Gesamtheit der Frauen. Was über sie gesagt wird, gilt für das gesamte weibliche Geschlecht, womit die biblische Eva zu einem wichtigen Anknüpfungspunkt für die Entwicklung einer Anthropologie der Frau wird.³¹⁰

Beim Sündenfall, dem wohl am häufigsten bildlich oder schriftlich kommentierten Drama des Mittelalters, lässt sich die Rolle Evas nur im Verhältnis zu den anderen Akteuren, zu Gott, der Schlange und Adam, genauer bestimmen. Hierbei stellte im 12. Jahrhundert der Sündenfall eine eindeutig stärkere Belastung für die Frau dar. Eva beging nämlich die Sünde der Idolatrie, während der Mann nur aus Liebe zu ihr sündigte.³¹¹ Eine ähnliche Schilderung des Geschehens scheint nun auch Hildegard zu liefern:

Sie wollte er durch die verführerische Schlange³¹² zu Fall bringen. Weshalb? Weil er wußte, daß die Empfänglichkeit der Frau leichter zu besiegen ist als die männliche Stärke. Er sah auch, daß Adam Eva so leidenschaftlich liebte, dass nach diesem Sieg über Eva Adam alles tun würde, was sie ihm sagte. [...] Er verführte erst Eva, damit sie Adam schmeichelnd zur Einwilligung überrede.

309 Tertullian: De cultu feminarum, I 1, CChrL I, Z. 343-344, zitiert nach: Leisch-Kiesel: Eva, S. 46f.; zu Tertullian vgl. auch Peter Brown: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München 1991 [amerik. 1988], S. 91-97.

310 Elisabeth Gössmann: Artikel „Eva“, in: Lexikon des Mittelalters. Band IV, München / Zürich 1989, Sp. 124-126, hier Sp. 124; Leisch-Kiesel: Eva, S. 40-147; vgl. *Scivias* I/1, Z. 39f.

311 Vgl. Gössmann: Theologische-Frauenforschung, S. 69; Heinrich Köster: Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik, Freiburg / Basel / Wien 1979 (Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. II, Faszikel 3b), S. 110-114 (mit zahlreichen Stellenbelegen).

312 „Die Schlange ist das geeignete Tier, denn sie gleicht dem Teufel, sie ist treulos, heimtückisch und giftig.“ (*Scivias* I/2/9; LVM VI/6; ferner *Scivias* II/7/9-10).

Sie konnte schneller als jedes andere Geschöpf Adam zum Ungehorsam verführen, weil sie aus seiner Rippe geschaffen war.³¹³

Hildegard unterlässt es aber nicht, die Frau in Schutz zu nehmen und die Deutung Tertullians unmöglich zu machen. Ihre Argumentation tendiert dahin, die Schuld Luzifers zu vergrößern, ohne diejenige von Adam und Eva zu verleugnen. Sie steht damit in der Tradition der maximalistischen Exegese des Sündenfalls.³¹⁴ Denn eigentlich, schreibt Hildegard, besaß auch Eva ein unschuldiges Herz, war sie doch aus dem unschuldigen Adam hervorgegangen.³¹⁵ Sie habe nicht aus eigenem Antrieb gesündigt, vielmehr sei sie vom Teufel verführt und getäuscht worden.³¹⁶ Als der Teufel gesehen habe, dass er seinen Platz verloren habe, weil er in den Bereich der Unterwelt geschleudert worden war, habe er seinen Zorn gegen die Frau verschärft. Denn er habe erkannt, dass sie durch das Gebären die „Wurzel des gesamten Menschengeschlechtes“ sei. Und weil er tiefen Hass gegen sie hege, wolle er niemals aufhören, sie zu verfolgen.³¹⁷ Der Teufel hasse Eva wegen ihrer Mutterschaft, denn sie „trug, wie Gott es vorherbestimmt hatte, das ganze Menschengeschlecht leuchtend in ihrem Schoß“.³¹⁸ Eben dies sei ein Grund für die Verführung Evas. Dass das Argument der Verführung eine starke Entlastung für die Menschheit und speziell auch für Eva ist, macht Hildegard an anderer Stelle deutlich: Luzifer und die anderen gefallenen Engel hätten sich zum Abfall von Gott entschieden, sie seien von keinem anderen Betrüger als sich selbst verführt worden. Der Mensch dagegen trage in seiner Gebrechlichkeit schon den „Geschmack an der Sünde“ in sich. Aufgrund der Schwäche seines Fleisches sei er von einem Betrüger verführt und vom zu Fleisch gewordenen Gottessohn zum Leben zurückgeführt worden. Der Teufel dagegen, „ohne leibliches Gewicht, wurde seiner Verkehrtheit überlassen“.³¹⁹

Leichter anfällig für die Verführungen Luzifers sei Eva im Gegensatz zu Adam wegen ihrer natürlichen Konstitution. Die Frau sei weicher und empfänglicher als der

313 *Scivias* I/2/10, Z. 235-247.

314 Newman: Schwester, S. 138f. und S. 140. Den Darstellungen Ruperts von Deutz, Abaelards, Petrus Comestors, Hugos und Andreas von St. Viktor widmet sich DUBY: Eva, S. 55-86.

315 *Scivias* I/2/10, Z. 232.

316 LDO I/4/37, Z. 22-24. Dagegen betont Augustinus, dass die Frau wissentlich gegen das Gesetz verstoßen habe. Sie habe aus Begierde nach eigener Macht und aus stolzer Selbstanmaßung gesündigt, vgl. DUBY: Eva, S. 67.

317 LDO II/1/16, Z. 11-16.

318 *Scivias* I/2/10, Z. 234f.

319 *Scivias* II/6/40, Z. 1401-1408. Unter den mittelalterlichen Theologen ist umstritten, warum der Abfall der Engel nicht mehr gutzumachen sei, vgl. dazu Köster: S. 108, Anm. 54. Hildegards Meinung vertreten u. a. Hugo v. St. Viktor und Petrus Lombardus. Zur fleischlichen Schwäche der Menschen vgl. ebd., S. 109, Anm. 55.

Mann, der eher durch Stärke und Festigkeit charakterisiert würde. Diese Merkmale implizieren auch eine moralische Bewertung, da Stärke eben auch Charakterstärke meint. Vor allem aber verweisen diese Eigenheiten auf die unterschiedliche Art der Entstehung der Geschlechter. In *CaCu* findet sich dazu noch eine originelle Rechtfertigung Evas:

Wenn Adam Gottes Gebot früher als Eva übertreten hätte, dann wäre diese Übertretung so schwer wiedergutzumachen gewesen, daß der Mensch auch in eine so schwer wiedergutzumachende Verhärtung gefallen wäre, daß er weder erlöst hätte werden wollen noch können. Weil Eva zuerst Gottes Gebot übertrat, konnte die Schuld leichter getilgt werden, weil sie schwächer als der Mann war.³²⁰

Dies erinnert an den Vergleich mit dem Abfall Luzifers. Demnach wiegen die Vergehen bei einem für Sünden Anfälligen weniger schwer, seine Schuld kann leichter gesühnt werden. Neben einer Verringerung der Evasschuld impliziert dies auch, dass Eva mehr zur Sünde neigt als Adam.

Wird das Geschehen des Sündenfalls nicht thematisiert, erwähnt Hildegard Eva selten.³²¹ Geht es allgemein um den sündigen Charakter der Menschen, spricht Hildegard meist nur von Adam.³²² Adam, zu deutsch: Mensch, steht hier stellvertretend für das ganze Menschengeschlecht.³²³ Aus heutiger Sicht könnte man dies als typisch männliche Redeweise kritisieren, die Frauen immer „mit-meint“. Doch eine solche Betrachtungsweise ist unhistorisch und verkennt die besondere Leistung von Hildegards relativ ausgewogenem Menschenbild. Denn Adam wird von Hildegard unter anderem auch deshalb kritisiert, weil er seine Sünde lieber vertuschte, als sie zu bekennen. „Er bekannte sie nicht reuig, sondern indem er die Frau anklagte, verbarg er sie“.³²⁴ Beide hätten gesündigt, und somit müsse jeder für seine Schuld einstehen.³²⁵

320 *CaCu*, S. 47, Z. 4-10; vgl. Gougenheim: *La place*, S. 103.

321 So z. B. *Scivias* I/1, Z. 39f.; vgl. auch *Scivias* II/1, Z. 104-106; *Scivias* III/8/15, Z. 695-698.

322 *Scivias* I/4/5, Z. 276; *Scivias* II/3/24, Z. 513; *Scivias* II/3/26; *Scivias* II/5/12; *Scivias* II/5/38; *Scivias* II/6/33; *Scivias* II/6/40; *Scivias* II/6/82; *LVM* I/59, Z. 883-885.

323 Im AT bezeichnet „Adam“ entweder, als ein stets singularisch gebrauchtes Kollektivum, den Menschen schlechthin oder den Eigennamen des ersten Menschen. Seit Paulus wird Adam als negatives Gegenbild zu Christus interpretiert, er repräsentiert die vorchristliche Menschheit bzw. die Menschen, die in der Sünde verharren. Wohl ganz traditionell bezieht sich Hildegard auf Röm 5,12: „Deshalb gilt nun: durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und der Tod durch die Sünde, und so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, weil sie alle gesündigt haben.“ (vgl. 1 Kor 15,21-22).

324 *Scivias* II/6/82, Z. 2368-2370; vgl. aber *Scivias* I/2/11, Z. 271-274: „Adam konnte nämlich seine Frau beschuldigen, daß sie ihm durch ihren Rat den Tod einbrachte; er entließ sie aber nicht, solange er auf dieser Welt lebte, denn er erkannte, daß sie ihm von der göttlichen Allmacht geschenkt war“. Dies wendet sich einerseits gegen alle, die mit Tertullian die Frau „verteufeln“ wollen, scheint aber andererseits einen gewissen Widerspruch zum obigen Zitat darzustellen, nach dem Adam doch Eva anklagte. Er hat sie also

Es gibt neben Tertullian natürlich auch andere Autoren, die Eva positiver sehen.³²⁶ So ist für Augustinus und Thomas von Aquin Adam der Hauptakteur, Eva spielt nur die helfende Rolle eines Werkzeugs.³²⁷ Der Teufel unterwirft Adam durch die Vermittlung Evas, aber Adam ist der eigentlich Verantwortliche für den Sündenfall.³²⁸ Doch hinter dieser Argumentation steht ein ganz anderes Menschenbild der beiden. Die Frau als ein „Mängelwesen“, das seine Existenzberechtigung durch ihre passive Hilfsfunktion für die Fortpflanzung erhält, ist zu eigenverantwortlichem aktiven Handeln kaum in der Lage.

5.2 Zwischen Hierarchie und Partnerschaft

[...] daß es notwendig war, daß die Frau wurde, wie die Schrift sagt, als Hilfe des Mannes; freilich nicht als Hilfe irgendeines anderen Werkes, wie einige sagten, weil ja zu jedem anderen Werk der Mann durch einen anderen Mann entsprechendere Unterstützung fände als durch eine Frau; sondern als Hilfe zur Fortpflanzung.

Thomas von Aquin: Summa Theologica I/92/1³²⁹

Die Frau ist für Thomas ein aufgrund eines unglücklichen Zufalls entstandener mangelhafter Mann: „Femina est mas occasionatus.“³³⁰ Der Same des Mannes wird auf

angeklagt, aber dann doch nicht verlassen, vielleicht auch „weil sie ihm von der göttlichen Allmacht geschenkt worden war“. Hildegard geht hier pragmatisch vor: Während es in *Scivias* I/2/11 ihr Anliegen ist, die Ehe zu rechtfertigen und die „Aufeinanderbezogenheit“ von Mann und Frau zu betonen, will sie in *Scivias* II/6/82 Menschen anklagen, die den Priestern nicht alle ihre Sünden beichten.

325 Jeder Mensch ist für seine Taten selbst verantwortlich, da er sich frei zum Guten und zum Bösen entscheiden kann, vgl. LVM III/19, Z. 403-406; LDO I/4/105, Z. 446-448; *Scivias* III/2/26; *Scivias* III/4/13.

326 Zu diesem Thema gibt es divergierende Ansichten; vgl. Köster: Urstand, S. 113. Insofern war für Hildegard auch kein Kode nötig, um sich zu äußern.

327 Allen: Two medieval views, S. 26.

328 Vgl. Kari Elisabeth Borresen: Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie, in: Concilium 12 (1976), S. 10-17, hier S. 12f. Ähnliches gilt auch für Augustinus.

329 Zitiert nach Leisch-Kiesl: Eva, S. 137. Vgl. Augustinus: *De Genesi ad litteram* IX/3, zitiert nach: Leisch-Kiesl: Eva, S. 92. Hildegard waren die lateinischen Übersetzungen des Aristoteles, die Thomas rezipiert, noch nicht zugänglich. Doch es geht in dieser Arbeit auch nicht darum, Hildegards Aussagen im zeitgenössischen Diskurs, der zudem auch nicht einstimmig war, genau zu verorten. Vielmehr sollen nur einige ihrer wesentlichen Vorstellungen thematisiert werden. Etwaige misogynie Sentenzen, die in etwa dem zeitgenössischen „Mainstream“ entstammen, werden zur Kontrastierung angeführt. Es ähneln auch viele Thesen des Thomas, obwohl er von einer aristotelischen Anthropologie ausgeht, denen des Neuplatonikers Augustinus; vgl. Borresen, Die anthropologischen Grundlagen, S. 12f.

330 Vgl. Michael Müller: Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, Regensburg 1954 (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie; Bd. 1), S. 259-272, und Isnard Frank: *Femina Est Mas Occasionatus*. Deutung und Folgerung bei Thomas von Aquin, in: Peter Segl (Hg.): *Der Hexenhammer. Entstehung und*

die Hervorbringung eines ihm vollkommen ähnlichen Kindes, also eines Jungen, angelegt. Dass ein Mädchen erzeugt wird, sei das Ergebnis einer Schwäche der aktiven Kraft des Samens, einer Art von Indisponiertheit der Materie. Die Frau sei ein „verhinderter Mann“, etwas Mangelhaftes. Sie erweise sich als „Defizienzmodell“ menschlicher Existenz. Thomas geht demnach von einem „Ein-Geschlecht-Modell“ aus. Er misst die Frau am Mann, der als das Ideal gilt.³³¹ Innerhalb der Spezies Mensch sei der Mann der vollkommene, vollwertige Vertreter der Art („perfectum“), die Frau die Unvollkommene, Minderwertige („minus perfectum“, „imperfectum“).³³²

Ausgehend von Gen 2, 18-24, stellte sich Thomas damit die Frage nach dem Sinn der Erschaffung der Frau. Denn sie wird ja erst nachträglich, aber noch im Paradies, aus einer Rippe Adams geschaffen. Es gibt für ihn dabei nur eine Antwort: Sie ist die „Gehilfin“ (Gen 2, 18) des Mannes für die Fortpflanzung.³³³ Ist die Frau, um mit Isnard Frank zu sprechen, „in bezug auf den generativen Vorgang in seiner Vereinzelung, d. h. von der *intentio naturae particularis* her“ ein missratener Mann, so lässt sich diese Aussage hinsichtlich der „*intentio naturae universalis*“,³³⁴ der Absicht der Gesamtnatur, nicht mehr halten. Denn zur Erhaltung des Menschengeschlechts ist die geschlechtliche Differenzierung notwendig. Doch selbst in diesem Bereich, der eigentlichen Domäne der Frau, ihrer Rolle als Mutter, fällt ihr Beitrag hinter dem des Mannes zurück.³³⁵ Analog zu Aristoteles behauptet Thomas, dass aufgrund seiner geringeren Vollkommenheit und seiner nicht ausreichenden vitalen Glut der weibliche Organismus nicht fähig ist, die Nahrung in Samen zu verwandeln, sondern nur dazu, das Menstruationsblut hervorzubringen. Allein der männliche Organismus habe die

Umfeld des *Malleus maleficarum* von 1487, Köln / Wien 1988 (Bayreuther Historische Kolloquien; Bd. 2), S. 71-102. Zu den Belegstellen dieser Sentenz ebd., S. 73, Anm. 3. Dort auch der Hinweis, dass es sich hier nicht um eine „thomatische Sonderlehre“, sondern um eine „*sententia communis*“ handle.

331 Vgl. Laqueur: *Making Sex*, S. 25-62; für das Mittelalter s. auch Bynum: *Fragmentierung*, S. 179 und S. 184f. Davon zu unterscheiden ist das so genannte „Ergänzungsmodell“. Frau und Mann verhalten sich komplementär zueinander. Doch auch das letztgenannte Modell schließt eine Hierarchisierung der Geschlechter nicht aus. Siehe dazu die folgende Ausführungen. Für die Zeit um 1900 z. B. Bovenschen: *Die imaginierte Weiblichkeit*, S. 24-43.

332 Vgl. Albert Mitterer: *Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57 (1933), S. 491-556, hier S. 514.

333 Gemäß einer göttlichen Aufgabe, vgl. Gen 1, 28. Nach Thomas wäre die Fortpflanzung im Paradies auch geschlechtlich erfolgt – wenn es denn zur Fortpflanzung gekommen wäre, vgl. Müller: *Paradiesesehe*, S. 255-258.

334 Frank: *Femina*, S. 80f.

335 Man muss hier berücksichtigen, dass diese Frage wegen des Beitrags Marias zur Inkarnation Christi, der gleich dem einer Mutter beim natürlichen Geschehen der Zeugung sein sollte, eine für das damalige Christentum herausragende Rolle spielte. Nach Thomas war Maria bei der Empfängnis nicht wirksam beteiligt – sie bot „nur“ den Stoff dar. Immerhin aber kam so der ganze Leib Christi von Maria; vgl. Bynum: *Fragmentierung*, S. 176f.

Fähigkeit, Nahrung gleichsam bis auf die Stufe des Samens zu „veredeln“. Er ist das aktive Prinzip bei der Bildung des Embryos. Der Beitrag der Frau zur Fortpflanzung besteht darin, das Blut auf seine Gestaltung vorzubereiten, nachdem es durch den Samen des Mannes empfangen hat, und sodann darin, den Raum und die Materie für das Wachsen des Fötus bereitzustellen. Die Frau ist rezeptiv und passiv: Sie nimmt den männlichen Samen in sich auf.

Vor diesem Hintergrund sollen nun die Positionen Hildegards herausgearbeitet werden. Für Hildegard ist zweifellos „der Mann die eigentliche Ursache und der Herr der Schöpfung.“³³⁶ Denn Gott hat „den Mann stark geschaffen, schwach aber das Weib.“³³⁷ So wie die Menschen den Geboten Gottes gehorchen müssen, so ist auch die Frau dem Mann untergeben.³³⁸ Denn sie ist unter der Gewalt des Mannes wie der Knecht unter seinem Herrn.³³⁹

Die Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern sind also eindeutig geregelt: „Und so ist das Weib schwach und blickt zum Manne auf [aspicit/adspicit], um von ihm umsorgt zu werden, ähnlich wie der Mond seine Stärke von der Sonne empfängt. Deshalb ist die Frau auch dem Manne unterworfen und muß jederzeit zum Dienen bereit sein.“³⁴⁰

Elisabeth Gössmann liest diese Sentenzen anders. Sie bestreitet jegliche Hierarchisierung zwischen den Geschlechtern.³⁴¹ So soll hier „aspicere“ nicht mit „aufblicken“, sondern mit „anblicken“ zu übersetzen sein. Peter Dinzelsbacher hat dies wohl zu Recht zurückgewiesen, da „aufblicken“ eine gängige (mittel)lateinische Bedeutung dieses Verbes ist, die hier noch dazu durch das Sonne-Mond-Gleichnis nahegelegt wird.³⁴² Abgesehen von der Übersetzungsproblematik erscheint Gössmanns Versuch, das Sonne-Mond-Gleichnis Hildegards für eine feministische Lesart zu retten, als willkürlich: „Aber Hildegard kennt, wie sie des öfteren verrät, die älteren mythologieggeschichtlichen Stufen sehr genau und weiß auch noch, dass die luna einst das Übergewicht hatte vor dem ihr dienstbaren sol.“ Für diese Unterstellung nennt sie

336 CaCu, S. 59, Z. 15-17. Es ginge wohl zu weit, hier unter dem „Irdischen“ auch eine Frau zu verstehen. Aber natürlich ist sie Teil dessen, über das der Mann herrscht, denn sonst würde die geschlechtsspezifische Redeweise in CaCu, S. 59, Z. 15-26, keinen Sinn ergeben.

337 LVM IV/24, Z. 464-466.

338 LDO III/5/11, Z. 43-45.

339 *Scivias* II/3/21, Z. 449-450: „(...) et quoniam ipsa est sub potestate viri ut servus sub domino suo“; vgl. *Scivias* II/1, Z. 104f.: Die Frau wird wegen der Übertretung Evas vom Mann unterjocht.

340 LDO I/4/65, Z. 1-4. Z. 3f.: „(...) ideoque et viro subdita et ad serviendum parata semper esse debet“.

341 Gössmann: Die Frau, S. 13. Sie weist zurecht auf die Aufeinandergewiesenheit der Geschlechter hin; hier geht sie zu weit.

342 Dinzelsbacher: Wirken, S. 291, Anm. 155; pauschal Dinzelsbacher zustimmend: Sudbrack: Hildegard, S. 186, Anm. 73; Heideck: Das Buch vom Wirken Gottes, S. 181, übersetzt dagegen *aspicere* mit „hinblicken“.

bezeichnenderweise keine Belege. Mit dieser Argumentationsweise stützt Gössmann zudem eine hierarchisierende Lesart dieser Textstelle und widerspricht sich selbst. Zudem steht sie damit im Gegensatz zu LVM IV/16: „Alle männliche Art hat ihre volle Kraft wie die Sonne, der das Firmament und die übrigen Leuchten, gleichsam das weibliche Geschlecht, unterworfen sind“.³⁴³

Hildegard verwendet das Sonne-Mond-Verhältnis als Analogon für die Beziehung von Menschwerdung Gottes und Kirche beziehungsweise von Seele und Leib.³⁴⁴ Die Sonne bezeichnet die Gottheit, der Mond „die unzählige Menge des Menschengeschlechtes“.³⁴⁵ Dies verweist auf eine enge Verbindung zwischen den beiden Gestirnen, wobei jedoch die Sonne dominiert. So ist es auch die Sonne, die den Mond beleuchtet. Im Zunehmen wie auch im Abnehmen ist der Mond der Untergebene der Sonne, ist ihr Helfer.³⁴⁶ Einer „Hermeneutik des Verdachts“ fehlen hier also die Indizien.³⁴⁷

In LVM V/31 heißt es bezeichnenderweise: „Wie die ganze Welt aus Gott hervorging, so hängt sie auch in ihrer Verbindlichkeit („cum officiis suis“) Gott an, und sie unternimmt nichts ohne sein Geheiß („sine precepto eius“). Auf dieselbe Weise schaut das Weib auf („aspicit“) zu seinem Manne, um seine Anordnungen („iussa“), ganz nach seinem Gefallen, aufzugreifen“.³⁴⁸

Es liegt doch nahe, von einem hierarchischen Verhältnis auszugehen, wenn von „preceptum“ und „iussa“ die Rede ist. Die Sentenz, die Frau sei dem Mann untergeben („subdita“), so wie die Menschen den Geboten Gottes gehorchen müssen,³⁴⁹ will Gössmann zusammen mit ähnlichen Stellen auf die mittelalterliche situs-Lehre, auf die Stellung im Geschlechtsverkehr, beziehen.³⁵⁰ Diese Konnotation ist (hier) nicht ganz auszuschließen, da im Kontext von Kindergebären die Rede ist. Dazu ist aber zu sagen, dass die Stellung, bei der die Frau auf dem Rücken liegt, dem Mann darüber zugewandt,³⁵¹ auch symbolisch verstanden werden kann. Der Mann ist aktiv, die Frau

343 LVM IV/16, Z. 340-343.

344 LVM I/53; *Scivias* II/5, Z. 164-182; LDO I/4/23, Z. 22-25.

345 LDO III/4/14, Z. 7f.

346 LDO III/2/9, Z. 84-85; LDO I/2/32, Z. 145.

347 Gössmanns nicht belegte These von Hildegards Kenntnis einer Luna-Tradition übernimmt unhinterfragt Knoch: Jungfrau und Mutter, S. 47, der sie mit einem Verweis auf Gössmann belegen will.

348 LVM V/31, Z. 547-550.

349 LDO III/5/11, Z. 43-45.

350 Gössmann: Menschenbild, S. 31f. Zur mittelalterlichen situs-Lehre vgl. Danielle Jacquart / Claude Thomasset: *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris 1985 (Les chemins de l'Histoire), S. 179-192.

351 Die so genannte „Missionarsstellung“, vgl. James A. Brundage: Let Me Count the Ways. Canonists and Theologians Contemplate Coital Positions, in: *Journal of Medieval History* 10 (1984), S. 81-93, hier S. 82 und 85-88; Hubertus Lutterbach: Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des

passiv.³⁵² Deshalb fand man es zumindest in der Antike besonders schockierend, wenn es homosexuelle Männer gab, die sich gerne penetrieren ließen. Ein solches Verhalten stellte die Ärzte vor ein Rätsel und war für die meisten Leute erschreckend. Kein freier Mann sollte sich von der Begierde so schwach machen lassen, dass er sich erlaubte, aus „der grimmig aufrechterhaltenen Hierarchie herauszutreten, die alle freien Männer in all ihren Beziehungen über Frauen und Sklaven stellte“.³⁵³

Vor allem aber dürfte klar sein, dass diese Bedeutungsebene selbst bei LDO III/5/11 den Sinn nicht voll ausschöpft. Welchen Sinn hat die Aussage, die Menschen müssten auf die Gebote Gottes hören und ihnen gehorchen, so wie die Frau beim Geschlechtsakt unten zu liegen habe? Sollte dies lediglich eine mittelalterliche Selbstverständlichkeit ausdrücken? Plausibler ist, dass wenn auf der einen Bildseite vom Gehorsam gegenüber Gott die Rede ist, dies auf der anderen Seite eine Entsprechung findet, dass also auch nach dieser Sentenz die Frau dem Mann untergeordnet ist. Eine solche Auslegung steht im Einklang mit weiteren Stellen,³⁵⁴ bei denen eine Hierarchie zum Ausdruck kommt und eine „sexualisierte Leseweise“ nicht oder nur sehr schwer möglich ist. In LDO I/4/65 heißt es, dass die Frau dem Mann unterworfen („subdita“) und immer zum Dienen bereit sein soll.³⁵⁵ Selbst wenn man *Scivias* II/3/21: „Denn die Frau ist nicht zu beschneiden, weil das mütterliche Zelt in ihrem Leib verborgen ist und nicht berührt werden kann, außer das Fleisch bindet sich an Fleisch, und weil sie unter der Gewalt des Mannes ist, wie der Knecht unter seinem Herrn“³⁵⁶ auch sexuell deutete („wenn Fleisch und Fleisch sich binden“) bleibt hier die zweite Bildhälfte bestehen: „wie der Herr unter seinem Knecht“. Drastischer kann ein hierarchisches Verhältnis wohl nicht ausgedrückt werden.

Neben dieser Machtfrage unterstreicht Hildegard meist noch an den gleichen Textstellen die Angewiesenheit der Geschlechter aufeinander. Während der Mann aus Lehm in Fleisch umgewandelt wurde und deshalb das Irdische bearbeitet und der schwachen Frau Schutz und Beistand leistet,³⁵⁷ sei der Frau „das kunstreiche Arbeiten mit den Händen gegeben“, da sie vom „Fleisch genommen, Fleisch blieb“.³⁵⁸ Sie „bedeckt [...] mit dem Werk ihrer Kunstfertigkeit den Mann [...]. Deshalb blickt er

6. bis 12. Jahrhunderts, Köln / Weimar / Wien 1999 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; Heft 43), S. 156.

352 So jedenfalls Thomas von Aquin nach Brundage: *Let Me Count*, S. 86.

353 Brown: *Die Keuschheit*, S. 44.

354 Siehe oben.

355 LDO I/4/65, Z. 3f.: „[...] ideoque et viro subdita et ad serviendum parata semper esse debet“.

356 Vgl. auch Ep 52r, Z. 11f.; vgl. Haverkamp: *Tenxwind*, S. 530.

357 LDO I/4/65, Z. 1-4; vgl. Newman: *Hildegard*, S. 120.

358 CaCu, S. 59, Z. 21-23.

auch in seiner Nacktheit auf die Frau, um sich von ihr bekleiden zu lassen.³⁵⁹ So ist es Sache des Mannes, der aus Erde gemacht und daher erdhafte ist, die Felder zu bebauen. Die Funktion der Frau als Weberin ist sowohl wörtlich wie metaphorisch gemeint. Der Mann empfängt von ihr Kleidungsstücke, die sie durch ihre Geschicklichkeit herstellt. Dies verweist auf die typisch weiblichen Tätigkeiten des Spinnens, Webens, Nähens und Stickens, sozial gesehen unentbehrliche Arbeiten für die Gesellschaft.³⁶⁰ In übertragenem Sinn ist damit gemeint, dass der Mann auch seine Hülle aus Fleisch aus dem Schoß der Mutter empfängt. Am deutlichsten bringt Hildegard ihre partnerschaftliche Sichtweise der Geschlechter vielleicht im Folgenden zum Ausdruck:

Aber dem Menschen fehlte eine Hilfe, die ihm ähnlich war. Daher gab Gott ihm eine Hilfe, die Spiegelgestalt der Frau. [...] Mann und Frau sind miteinander so eng verbunden, wie es ein Werk durch das andere ist. Denn der Mann würde ohne die Frau nicht Mann heißen, und die Frau würde ohne den Mann nicht Frau genannt. Die Frau ist nämlich das Werk des Mannes und der Mann Anblick des Trostes für die Frau; und keiner von beiden könnte ohne den anderen sein.³⁶¹

Es besteht also eine Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern. Für Gössmann stellt dies eine bedeutende Abweichung zur Subordinationsthese der Schultheologie dar, nach der die Frau dem Mann Gehorsam und Arbeit bzw. Dienstbereitschaft schuldig ist.³⁶²

Die Absicht Hildegards, die Geschlechterpartnerschaft herauszustellen, wird auch deutlich, wenn sie ein Pauluswort in diesem Sinne abändert. Aus den beiden Sentenzen „[...] [d]er Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann. Der Mann wurde auch nicht für die Frau geschaffen, sondern die Frau für den Mann.“ (1 Kor 11, 8-9) und „[...] wie die Frau vom Mann stammt, so kommt der Mann durch die Frau zur Welt; alles aber stammt von Gott.“ (1 Kor 11, 12) wird in *Scivias* I/2/12, 301-304: „Die Frau wurde um des Mannes willen geschaffen und der Mann um der Frau willen.

359 LDO I/4/65, Z. 1-7; vgl. auch LDO I/4/66, Z. 16-19.

360 Nach Newman: Schwester, S. 121, mit Verweis auf eine ähnliche Stelle bei Rupert von Deutz. Man wird dies nicht als substantialistische Rechtfertigung der Beschränkung von Frauen auf den nichtöffentlichen Raum des Hauses lesen dürfen. Habermas: Geschlechtergeschichte, S. 507f., stellt heraus, dass eine historiographische Perspektive, die Arbeit, Haushalt und Verwandtschaft in eine männliche und weibliche Sphäre trennt, selbst Produkt eines historischen Wandels ist. Denn Hausfrauen waren im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit „the coordinator and organizer of an establishment and of a centre of production“; erst im Bürgertum des 19. Jahrhunderts wurde ihre Arbeit als ökonomisch zweitrangig angesehen bzw. nicht mehr als Arbeit begriffen.

361 LDO I/4/100, Z. 8-16.

362 Vgl. Gössmann: Die Frau, S. 10. Vgl. Bynum: Humanity, S. 277-280. Danach ist es bezeichnend für männliche Autoren des Mittelalters, dass sie das Verhältnis von Mann und Frau als strenge Dichotomie interpretieren, während sich, im Gegensatz zu Hildegard, andere Frauen kaum mit dem Verhältnis der Geschlechter zueinander auseinander setzen.

Denn wie sie vom Manne, so stammt auch der Mann von ihr.“ Der Mann steht somit Gott nicht mehr näher als die Frau.³⁶³

Hildegard entwirft also insgesamt ein komplementäres Geschlechtermodell, das außerdem dahin tendiert, die hierarchische Unterordnung der Frau unter den Mann abzuschwächen. Nach Hildegard sollen Mann und Frau in ewiger Treue zusammenstimmen.³⁶⁴ Dieses Zusammensein ist aber nicht vollkommen partnerschaftlich gemeint. Der Mann ist gleichsam die Seele, die Frau der Leib.³⁶⁵ Wie die Fleischeslust auf die Seele blickt, so blickt ja auch die Frau zum Mann auf.³⁶⁶ Weicht nun der Mensch vom rechten Weg ab, holt die Seele die Fleischeslust zurück.³⁶⁷ Dem entspräche, dass die Frauen, die seit dem Sündenfall den Gefahren schrecklicher Ausschweifungen besonders stark ausgesetzt sind, durch die Unterordnung unter ihre Ehemänner vor ihren Gefahren geschützt sind. Eine solche Haltung bringt Hildegard auch zumindest in ihrem Brief an Tenxwind zum Ausdruck.³⁶⁸

Es wird hier deutlich, wie stark die Wertung der Positionen Hildegards vom Blickwinkel der Analyse abhängig ist. Verglichen mit Thomas überzeugt die oben gegebene Darstellung. Progressiveren Ansprüchen können Hildegards Aussagen nicht genügen. Sieht man vom einfühlsamen Stil der Autorin ab, bleibt die These vom Mann, der Beherrscher der Schöpfung ist. Er steht über der Frau und prägt die Gesellschaft. Der Frau ist ein „kunstreicherer Werk“ anvertraut. Sie ist für die Haus- und Handarbeit zuständig und bringt die Kinder zur Welt.³⁶⁹ Lässt man die misogynen Tendenzen, die den zeitgenössischen Diskurs über die Frau beherrschten, außer Acht, so kommt man wie Annemarie Eder zu dem ahistorischen Ergebnis, dass Hildegard ein (für uns) heute traditionelles Frauenbild vertrat.³⁷⁰

363 Vgl. dazu Newman: Schwester, S. 124f.; Gössmann: Die Frau, S. 8. Gössmann hebt zurecht hervor, dass es ein grober Fehler der Übersetzung von Storch: Im Feuer der Taube, S. 22, ist, diese Stelle mit 1 Kor 11, 12 wiederzugeben.

364 LDO I/1/15, Z. 8f.

365 LDO II/1/43, Z. 70f.

366 LDO I/4/65.

367 LDO I/4/65, Z. 8-13.

368 Ep 52r, Z. 8-30; vgl. Haverkamp: Tenxwind, S. 529-530.

369 Nach CaCu, S. 59, Z. 24-26, hat die Frau deswegen auch „einen Schädel, der gespalten ist, und eine zarte Haut, damit nämlich das Kind, das sie im Leib trägt, Luft bekommen kann“.

370 Annemarie Eder: Weiblichkeit und Sexualität bei Hildegard von Bingen, in: Ulrich Müller (Hg.): „Minne ist ein swaerez spil“. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter, Göttingen 1986 (Göttinger Arbeiten zur Germanistik; Bd. 440), S. 111-141. Vgl. die Rezension von Ingrid Bennewitz, zu: Ulrich Müller (Hg.): „Minne ist ein swaerez spil“. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter, Göttingen 1986 (Göttinger Arbeiten zur Germanistik; Bd. 440), in: Mittellateinisches Jahrbuch 26 (1991), S. 245-248.

Unabhängig vom Standpunkt verlieren bei Hildegard Stärke und Schwäche ihre jeweils ausschließlich positive bzw. negative Konnotation.³⁷¹ Gott hat Mann und Frau verbunden und damit vereinigt, was stark und schwach war, damit eines das andere stütze.³⁷² Große Kraft birgt überdies die Gefahr, in Härte auszuarten. Im Alten Bund gab Gott Moses steinerne Gesetzestafeln. Er war zu den Menschen, die sich ihm gegenüber hartnäckig verhielten, die noch nicht weich genug waren, ebenfalls hart. Nachdem sie geläutert waren, konnten im Neuen Bund ihre erweichten Herzen das göttliche Wort, den Fleisch gewordenen Logos, aufnehmen.³⁷³ Einmal schreibt Hildegard der Frau auch selbst eine wenn auch mindere Stärke zu: „Gott schuf den Menschen, indem Er den Mann mit größerer Kraft ausstattete, das Weib aber mit der weicheren/schwächeren Stärke versah.“³⁷⁴ Ausgerechnet der „Strafeifer des Herrn“, der die Kraft Gottes personifiziert, die Luzifer besiegen, Gottesfürchtige schonen und Widerspenstige züchtigen wird, hat zwar ein menschliches Haupt, aber dieses ist weder

371 Prinzipiell gilt der Ratschlag aus LVM IV/28, Z. 550-552, wonach ein Mensch die weibische Schwäche ablegen und die mannhafte Stärke zu seiner zweiten Natur machen soll. Kann es dann für Hildegard auch männliche, also starke Frauen geben, was eigentlich für alle Frauen erstrebenswert wäre? Danach muss das Weibliche überwunden werden, was auch Frauen möglich wäre. Das Weibliche erfährt dadurch aber keine Aufwertung; vgl. insoweit Augustinus: *De vera religione* XLI/78, zitiert nach: Leisch-Kiesel: Eva, S. 77).

372 *Scivias* II/6/78, Z. 2252-2254.

373 LVM II/1, Z. 23-26, und LVM II/25; II/27, Z. 478-481; vgl. auch *Scivias* III/6/10; LDO III/2/8; LDO III/4/7; LDO III/5/20. Mittelalterlichen Lesern kam an dieser Stelle sicher auch der Römerbrief in den Sinn. Das Verbleiben vieler Juden bei der Religion ihrer Väter interpretierte der Apostel als Folge jüdischer Verhärtung. Eifrig danach strebend, die göttlichen Gesetze zu befolgen, verfehlten sie doch ihr Ziel; der alte Bund wird vom neuen abgelöst, die Juden vom „*verus israel*“; die Weigerung der Juden, das Alte Testament christologisch zu interpretieren, bringt ihnen den Vorwurf ein, den geistlichen Sinn nicht zu verstehen, vgl. Hans Liebeschütz: *Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter*. Aus dem Nachlaß herausgegeben, mit einem Nachwort und einer „Bibliographie Hans Liebeschütz“ versehen von Alexander Patschovsky, Heidelberg 1983 (Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung; Bd. 55), S. 18-25.

374 LDO II/1/43, Z. 49-50. Heinrich Schipperges: *Hildegard von Bingen. Geheimnis der Liebe*, Freiburg 1957, S. 50, übersetzte mit „zartere Weichheit“. Elisabeth Gössmann kritisiert eine Ungenauigkeit der Übersetzung: Gott gab der Frau „*mollioris roboris*“, also eine weichere Stärke als dem Mann, Dies.: *Ipsa*, S. 9. Doch ist das keine allzu neue Erkenntnis, denn bereits in seiner Übersetzung des LDO 1965 gibt Schipperges diese Stelle mit „weicherer Stärke“ wider (ebd., S. 234); Heideck: *Das Buch vom Wirken Gottes*, S. 318 übersetzt „zartere Stärke“. Dies ändert nichts an den grundsätzlichen Kräfteverhältnissen, mindert aber den Gegensatz zwischen den Geschlechtern. Bedenkt man noch die folgenden Ausführungen in dieser Arbeit, so bringt Hildegard doch die Verhältnisse ins „Schweben“. Daraus mit Gössmann zu schließen, dass Hildegard „bereits dasjenige im Sinn hat, was wir heute das androgyne Modell“ nennen (ebd., S. 10), hieße, Hildegard eine Modernität zuzusprechen, die ihr nicht entspricht; man kann nicht einfach den restlichen Text ausblenden. In CaCu werden Männer und Frauen, je nach ihren Charakteren, eingeteilt. Stammt dies von Hildegard, so hätte sie „one of the first theories of various kinds of women and men“, Allen: *Two medieval views*, S.30 entwickelt, doch hat das noch nichts mit einem androgynen Modell zu tun. Für Hildegard gibt es nur Mann und Frau. In der sexuellen Ökonomie des Mittelalters herrscht ja auch noch ganz unangefochten das System der „Zwangsheterosexualität“.

eindeutig Mann noch Frau. Denn er „denkt nicht in banger Sorge daran, einen Höherstehenden mit männlicher Kraft zu bezwingen, noch wohnt in ihm irgendeine weibische Schwäche einer furchtsamen Seele, um den Widerstand nicht überwinden zu können.“³⁷⁵

Man sollte aber Hildegards Modifikation nicht überbewerten. Denn immerhin ist dieses Haupt „mehr männlich als weiblich, weil die überaus starke Kraft Gottes mehr in der männlichen Lebenskraft als in der verweichlichten Nachgiebigkeit der Frau steckt“.³⁷⁶

5.3 Gottesebenbildlichkeit von Mann und Frau

Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau. Gen 1, 27

Scheint für uns heute die Aussage dieses Zitates eindeutig, so war es in der mittelalterlichen Theologie und Anthropologie ein zentrales Thema, ob Eva ebenso wie Adam nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen worden war. Denn damit verbunden stellte sich die Frage nach der ontologischen Gleichheit und Gleichrangigkeit der Geschlechter. Um das zu verstehen, muss man zweierlei berücksichtigen: Die theologische Reflexion über Mann und Frau gründet sich auf Texte aus der Bibel, die im allgemeinen androzentrisch sind. Gen 1, 27 ist eine der wenigen Stellen, an denen eine Gleichwertigkeit der Geschlechter zum Ausdruck kommt. Zudem wird der Kontext für die Schriftinterpretation mittelalterlicher Theologie eben von einer soziokulturellen Umwelt der Autoren geliefert, die ebenfalls androzentrisch ist.³⁷⁷ So war für Arnold von Bonneval der Mann „nach dem Ebenbild Gottes geschaffen und die Frau nach seinem Gleichnis [...], der Mann gemäß seiner volleren Geistesintensität und die Frau entsprechend ihrem lascheren Verlangen nach Kontemplation.“ Ivo von Chartres fand zur Herabwürdigung der Frau noch ein empirisches Argument: „Die Frau verschleiert sich selbst, denn sie ist nicht die Ehre oder das Ebenbild Gottes.“ Die Mehrzahl der Theologen hielt aber an der Gleichheit der Geschlechter fest. Für Rupert von Deutz war klar, dass „Gott die Frau nicht weniger als den Mann zu seinem Ebenbild geschaffen

375 *Scivias* III/5/13, Z. 392-396.

376 *Scivias* III/5/13, Z. 397-399. Gott wird nach Hildegard deswegen zurecht Mann genannt, da „alle Kraft und alles was da lebt, ausgeht von ihm“ und er „mannhaft“ wirkt (LVM I/XX-XXI). Männlich also ist die Tätigkeit des Schöpfers, männlich ist das aktive Prinzip. Den Frauen dagegen fehlt das „starke Mark der Männer“, ihr Tun ist daher „gebrechlich“ (LVM II/54, Z. 1114f.).

377 Borresen: Grundlagen, S. 15f. Zu Autoren in der frühen Kirche, die die Gleichwertigkeit der Geschlechter akzentuieren, siehe Eyben: Mann und Frau, S. 572-574.

habe.³⁷⁸ Der Sitz der Ebenbildlichkeit, darin folgen die meisten westlichen Theologen Augustinus, ist die Geistseele.³⁷⁹ à Eva ist deswegen „homo“ wie auch Adam, durch die weitere Ausgestaltung ihres Leibes ist sie aber – zu ihrem Unglück – „femina“.³⁸⁰

Im 12. Jahrhundert fragten Autoren aber auch zunehmend – von der Prädestination Christi ausgehend – nach der körperlichen Ähnlichkeit mit dem fleischgewordenen Wort. Bruno von Segni konnte deshalb erklären, dass der Schöpfer „dem Menschen solch ein körperliches Bild gab, daß er vor der Zeit bestimmt hatte, daß der Sohn, der wirklich Gott ist, ein solches erhalten sollte. Daher mag nicht nur unser innerer, sondern auch unser äußerer Mensch in gewisser Weise Gott ähnlich sein.“³⁸¹ In diese Strömung lässt sich auch Hildegard einordnen.³⁸²

Nun scheint eigentlich eine Bezugnahme auf die äußere Gestalt Christi für die Ebenbildlichkeit der Frau mit Gott von Nachteil zu sein. Für Hildegard dagegen war sie „das eigentliche Zeichen ihrer Erschaffung nach dem Bild Gottes.“³⁸³ Einer alten Analogie folgend erklärt sie, dass „der Mann gleichsam die Seele, die Frau aber wie der Leib“³⁸⁴ ist, und weiter: „Der Mann bezeichnet die Gottheit des Gottessohnes, die Frau aber seine Menschheit.“³⁸⁵ Hierin, so Barbara Newman, liege der Schlüssel für Hildegards radikale Anthropologie, welche nicht den Mann, sondern die Frau zum repräsentativen Menschen erhebe. „Adam symbolisiert, teilt aber nicht die göttliche Natur. Im Gegensatz dazu symbolisiert Eva nicht nur, sondern sie gibt auch die göttliche Menschlichkeit insofern, als sie Maria präfiguriert. Nicht durch ihre Erscheinung, sondern durch ihre Gabe repräsentiert die Frau die menschliche Natur Christi und ist durch sein Bild geprägt.“³⁸⁶ Obwohl beide Geschlechter gleichermaßen an Bild

378 Arnold von Bonneval: *De operibus sex dierum*, in: PL; Bd. 189, 1534AB; Ivo von Chartres: *Panormia* XII.44, in: PL; Bd. 161, 1291AB; Rupert von Deutz: *In Genesim* II.7, in: CChrCM; Bd. 21, 191, zitiert nach: Newman: Schwester, S. 116f.

379 Augustinus: *De Genesi ad litteram* III.20, in: CSEL 28I, 86, zitiert nach: Newman: Schwester, S. 116; dort finden sich weitere Belege.

380 Vgl. Borresen: Grundlagen, S. 10-13. Dort wird auch das Konzept des Augustinus und das ähnliche des Thomas genauer vorgestellt. Allerdings kann sich die Geistseele wegen der Schwäche des weiblichen Körpers weniger gut entfalten; vgl. Frank: Femina, S. 87.

381 Bruno von Segni: *Expositio in Genesim*, in: PL; Bd. 164, 158 AB, zitiert nach: Newman: Schwester, S. 117.

382 Sie vertritt sogar die Lehre von der absoluten Präexistenz Marias; vgl. Margot Schmidt: Maria. „Materia aurea“ in der Kirche nach Hildegard von Bingen, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 262-283, hier S. 264.

383 Newman: Schwester, S. 118.

384 LDO II/1/43, Z. 70f.; vgl. auch LDO I/1/15, Z. 8f.; LDO I/4/65, Z. 8-13.

385 LDO I/4/100, Z. 16f.

386 Newman: Schwester, S. 117. Einschränkung muss aber darauf hingewiesen werden, dass diese Sichtweise tendenziell bei vielen Autorinnen verbreitet ist. Denn diese religiösen Frauen verstanden „that man [...] signifies the divinity of the Son of God and woman his humanity.“ And they understood that both

und Gleichnis teilhätten, da beide die Struktur von Seele und Körper teilen, gehöre das Gewand besonders zur Frau, weil es so eng mit der Inkarnation verbunden ist. Newman führt dazu einen Kommentar Hildegards zur Hochzeit von Kana an. Die Frage Jesu an Maria: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?“ (Joh 2, 4), das in protestantischen Kreisen gern zitierte Ignorieren Marias, paraphrasiert die Seherin überraschend mit den Worten: „Frau, was haben du und ich, der Schöpfer von allem, gemeinsam? Zu mir gehört die Menschheit, da ich alle Dinge erschaffen kann; und zu dir gehört sie ebenso, damit sie mein Gewand sein kann.“³⁸⁷ Die menschliche Natur gehört also als Gabe Gottes zur Frau,³⁸⁸ und umgekehrt gehört sie zu ihm als ihre Gabe. Dies gilt für Eva, Maria und für alle Frauen, denn die prädestinierte Maria musste den Sohn Gottes ebenso in Fleisch kleiden, wie Eva, die Mutter der Lebenden (Gen 3, 20), die Söhne Adams bekleidete.

Im Werk Hildegards finden sich auch Parallelen zwischen Christus und Eva. „Gott hat ja den Mann stark geschaffen, schwach aber das Weib, dessen Schwäche die Welt hervorbrachte. Und so ist die Gottheit stark, das Fleisch des Gottessohnes aber schwach, durch das doch die Welt ihr früheres Leben zurückerhält.“³⁸⁹ Dies bedeutet für Gössmann eine enorme Aufwertung des Schwachen zum Ursprung starken Lebens, das aus ihm hervorgehen kann.³⁹⁰ Ebenso heißt es: „Gott schuf den Mann aus der Erde und wandelte ihn in Fleisch und Blut um; die Frau aber nahm er aus diesem Manne, und sie blieb Fleisch vom Fleische, das nicht in etwas anderes verwandelt worden ist.“³⁹¹ Dies ist eine zweite Parallele zwischen Eva und Christus. Denn auch „Eva wurde nicht aus dem Samen, sondern aus dem Fleisch des Mannes empfangen. Gott schuf sie

equations were metaphorical. But, given the ultimative dichotomy of God and creation, the first was only metaphorical. Man was not divinity. The second was in some sense, however, literally true.“, Bynum: *Humanity*, S. 280. Bynum: *Holy Feast*, S. 264, verweist auf Elisabeth von Schönau, Katharina von Siena und Juliana von Norwich.

387 „Et dicit ei respondendo Jesus: Quid mihi, quia omnia per me creata sunt, et tibi est mulier, scilicet humanitas mihi adest, ut omnia crearem, et tibi ut indumentum meum esset?“, *Expositiones quorundam evangelicorum*, in: Bingen: *Opera*, S. 261. Auch Katharina von Siena war der Meinung, dass das Fleisch Christi das Fleisch Mariens sei, das wie heißes Wachs vom Heiligen Geist geprägt wurde; Franz von Assisi nannte Maria Christi Gewand, vgl. Bynum: *Fragmentierung*, S. 177.

388 Vgl. Newman: *O feminea forma*, S. 133, Anm. 16.

389 LVM IV/24, Z. 464-467.

390 Gössmann: *Die Frau*, S. 12.

391 LDO III/2/3, Z. 20-23. Davon ausgehend – Hildegards These ist ganz konventionell: Gen 2, 7 und Gen 2, 21-22 – habe es wohl, so vermutet Gössmann: *Menschenbild*, S. 27, immer wieder Interpretationen gegeben, die daraus eine Privilegierung der Eva durch ihr Geschaffensein im Paradies ableiteten. Sie seien zwar nicht überliefert, bildeten aber den Anlass für Ambrosius, sich dagegen zu wenden und darauf hinzuweisen, dass die vollkommene Art ihrer Erschaffung die Frau nicht davor bewahrt habe, als erste verführt zu werden, wogegen der unter ungünstigeren Bedingungen geschaffene Mann sich als der Überlegene erwiesen habe. Bis ins 13. Jahrhundert hätte man es für nötig gehalten, dies zu betonen. Es

mit derselben Kraft, in der Er auch Seinen Sohn in die Jungfrau sandte. Weder Eva, die Jungfrau und Mutter, noch Maria, die Mutter und Jungfrau hat später ihresgleichen gefunden. Auf diese Weise bekleidete sich Gott mit der Gestalt des Menschen und verhüllte mit ihr Seine Gottheit“.³⁹² Diese beeindruckenden Ausführungen sollen nicht in Abrede gestellt werden. Es soll festgehalten werden, dass diese theologische Aufwertung des Frauseins nicht auf das soziale Verhältnis zwischen Mann und Frau durchschlägt.³⁹³ Vor allem ist aber auch eine andere Lesart dieser Stellen möglich, die zumindest mitbedacht werden muss.

Denn ohne diese Schwäche der Frau bzw. des Leibes wäre es gar nicht nötig, dass Christus – auch wenn seine Inkarnation vorherbestimmt war – die Welt „in ihren ursprünglichen Zustand zurückversetzte.“ Die Schwäche der Frau brachte die Welt hervor.³⁹⁴ Dies scheint nun eine ungeheure Aufwertung der Frau zu bedeuten. Aber für viele mittelalterliche Menschen, zumal wenn sie in ein Kloster eingetreten waren, hatte gemäß dem monastischen *contemptus mundi* die Welt keine positiven Konnotationen.³⁹⁵ Denn das obige Zitat bedeutet eben nicht, dass die Menschen ohne den Sündenfall nicht existieren würden.³⁹⁶

Auch im Paradies hätten sich die Menschen vermehrt.³⁹⁷ Nur wären Adam und Eva frei von Begierde gewesen, wenn auch ihre Vereinigung nicht ohne Vergnügen gewesen wäre.³⁹⁸ Nach Augustinus hätte die Ehe im Paradies durch körperliche Vereinigung von Mann und Frau Kinder erzeugt, allerdings wäre der Geschlechtsverkehr frei von der

gibt aber keine Indizien dafür, dass man Hildegard in eine solche Denktradition einordnen kann. Gössmanns Mutmaßung erinnert an ihre Vereinnahmung Hildegards für eine sol-luna-Tradition.

392 LDO III/2/13, Z. 18-22. Ebenso entspricht die „Geburt“ Evas der Christi: So wie Christus „ohne jede Verletzung und ohne jeden Schmerz aus ihr hervorgegangen [ist] gleichsam wie im Schlaf. So ist auch Eva von dem schlafenden Mann genommen worden“ (ebd., Z. 13-17).

393 Insoweit ähnlich Augustinus; vgl. Leisch-Kiesel: Eva, S. 104f., besonders Anm. 176.

394 S. auch Anm. 298.

395 So beklagt Bernhard von Clairvaux außerklösterliche Geschäfte als Gefahr für das Seelenheil. Sie stehen dem Ruhen bei Gott, der Buße und kontemplativen Versenkung entgegen. Doch auch der Ort des Wirkens, die Welt, sei voller Gefahren, die selbst von demjenigen zu fürchten sind, der in ihr Gutes zu bewirken versuche, vgl. Michaela Diers: Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken, Münster 1991 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge; Bd. 34), S. 158-163. Für Hildegard siehe *Scivias* III/10/26: „Specialiter de contemptu mundi“.

396 Einen solchen Einwand bringt Gregor von Nyssa, um ihn aber sogleich abzulehnen, vgl. Müller: Paradiese, S. 13f.

397 Unter anderem taten sie dies, um die Lücke, die der Abfall des zehnten Engelschores schuf, zu schließen (LDO I/4/102, Z. 8-13). Schon vor ihrer Verführung trug Eva „die ganze Menschheit in ihrem Schoß“ (*Scivias* I/2/10, Z. 232-235).

398 Für Thomas wäre die naturgemäße Befriedigung in der paradiesischen Idealehe größer als die Lust, die nun mit dem Geschlechtsakt verbunden ist. Diese wäre im Zustand der Unschuld feiner ausgebildet aufgrund der vollkommenen Harmonie, die zwischen Körper und Seele geherrscht hätte, vgl. Borresen: Grundlagen, S. 12.

sexuellen Erregung gewesen, die auf Erden existiert. Der Wille hätte direkt die Sexualorgane beherrscht und sie willkürlich bewegt.³⁹⁹ Hildegard zufolge wäre die Vermehrung – sie bleibt hier etwas unklar – vielleicht auf ungeschlechtliche Art⁴⁰⁰ erfolgt, jedenfalls ohne die Begierde eines Koitus („sine libidine coitus“). Es sei zu vermuten, dass Ehemann und Frau Seite an Seite gelegen hätten, „und sie hätten nur mäßig geschwitzt, so, als schliefen sie. Dann wäre die Frau durch den Schweiß des Mannes („de sudore viri“) schwanger geworden und während sie sanft schliefen, hätte sie schmerzlos einem Kind das Leben geschenkt aus ihrer Seite [...] in gleicher Weise, wie Gott Eva aus Adam hervorbrachte und die Kirche aus der Seite Christi geboren wurde.“⁴⁰¹

Evas Geburten wären ebenso makellos und unbefleckt gewesen wie die Marias, von der es auch heißt, sie habe „aus der Seite“ geboren und nicht aus dem Schoß.⁴⁰² Und so hätte die Mutterschaft Evas dem unverdorbenen Modell ihrer eigenen Erschaffung aus der Rippe Adams entsprochen. Nach dieser Denkweise offenbart nur die Empfängnis und Niederkunft der Jungfrau die wahre Natur, so wie Gott sie im Anfang bestimmt hatte. Dahingegen ist die Mutterschaft der fallenen Eva und ihrer Töchter „unnatürlich“. Die „paradiesische“ Vermehrung konnte nur nicht realisiert werden, denn wie schon Augustinus feststellte: „Kaum erschaffen, geschah dank des Weibes schon die Übertretung.“⁴⁰³ „[G]leich“, so auch Honorius von Autun, „nahm sie von der verbotenen Frucht und reichte auch ihrem Mann den Tod“. Gegen Mittag erfolgte die Erschaffung der Eva, schon um drei Uhr geschah die Verstoßung.⁴⁰⁴

399 Vgl. Müller: Paradiese, S. 22-25. Am Ende seines Lebens räumt er sogar die Möglichkeit sexueller Erregung im Paradies ein, wobei sich aber die Libido auf Befehl des Willens erhoben hätte, wenn die Vernunft den Verkehr für notwendig erachtete (ebd., S. 25).

400 Eine ungeschlechtliche Fortpflanzung im Paradies wurde vertreten von Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus und von Augustinus in seinen frühen Schriften, vgl. Müller: Paradiese, S. 15-18 und S. 20f. Vgl. dagegen die Schilderung in CaCu, S. 136, Z. 15-36: „Als Gott Adam erschuf, empfand Adam im Schlaf ein starkes Gefühl der Liebe, als ihn Gott einschlafen ließ. Und Gott schuf für die Liebe des Mannes eine Gestalt, und so ist die Frau die Liebe des Mannes. Sobald die Frau gebildet war, gab Gott dem Mann die Zeugungskraft, damit er durch seine Liebe, nämlich die Frau, Kinder zeuge. [...] Die große Liebe, die in Adam war, als Eva aus ihm hervorging, und die Süßigkeit des Schlafes, in dem er damals lag, verwandelte sich aber bei seinem Sündenfall in das Gegenteil der Süßigkeit.“

401 Hildegard-Fragment IV/29, Z. 802-810; auf eine Fortpflanzung ohne Samenerguss könnte auch *Scivias* II/6/33 hindeuten. Sudor meint bei Hildegard nicht den Schweiß der Anstrengung, sondern steht für Wohlgeruch, Grünheit und Erblühen; „sudare“ hat himmlische Qualität, vgl. Peter Dronke: *Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry. 1000-1150*, Oxford 1970, S. 157.

402 Hildegard-Fragment IV/7, Z. 684f. Elisabeth Gössmann: *Alter Wein in neuen Schläuchen*, in: *Theologische Revue* 84 (1988), Sp. 89-102, hier Sp. 98, lehnt die Authentizität des Fragments ab. In der Forschung folgt ihr niemand.

403 Zitiert nach Duby: Eva, S. 61 (ohne Nachweis).

5.4 Ein ungleiches Paar: die Seele und der Körper

Das Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tu ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tu ich. Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so tue nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt. [...] Ich will zwar das Gute tun, bringe aber nur das Böse zustande.

Denn in meinem Innern habe ich Gefallen an Gottes Gesetz, aber in meinen Gliedern sehe ich ein anderes Gesetz, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich im Gesetz der Sünde gefangen hält, das in meinen Gliedern herrscht. Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem todverfallenen Leibe?

Röm 7,18-24

Hildegard erklärt, einer alten Analogie folgend, dass „der Mann gleichsam die Seele, die Frau aber wie der Leib“⁴⁰⁵ ist. Sie assoziiert, wie andere mittelalterliche Denker auch, Körper mit Frau.⁴⁰⁶ Sie steht damit doch in einer Denktradition, die davon ausgeht, dass, wie Caroline Walker Bynum formuliert, „der weibliche Ausdruck körperlicher und physiologischer sein müsse als der des Mannes“.⁴⁰⁷ Die Gleichsetzung von Frau und Fleisch verweist zwar zum einen auf eine besondere Verbindung zwischen Frau und Christus, zum anderen aber dient sie auch als eine Grundlage der Misogynität. Als ambivalent erweist sich auch Hildegards Einschätzung des Körpers.

Der Mensch werde von Gott aus Lehm gebildet, den er dann beseelt. Der Körper ist nach Hildegard ein Gefäß, in das Gott die Seele „einhauchte“.⁴⁰⁸ Die Seele, der „Geisthauch“, hat daher auch eine himmlische Heimat.⁴⁰⁹ Von dort steigt der „Geisthauch“ in den Körper hinab. Wenn ein Mensch stirbt, dann setzt sich die Seele von den „Umrissen der Gestalt“ ab, löst ihre „Fesseln“ und zerstört traurig „ihren Wohnsitz“. Sie verlässt ihr „leibliches Zelt“, überlässt ihre „Wohnstätte“ dem Verfall und erscheint vor Gott, um von ihm gerichtet zu werden.⁴¹⁰

404 Honorius von Autun: *Elucidarium* I, 14-15, PL; Bd. 172, Sp. 1118f., zitiert nach: Müller: *Paradiese*, S. 59, Anm. 58; dort auch ähnliche Stellen bei Augustinus und Johannes Chrysostomus.

405 LDO II/1/43, Z. 70f.; vgl. auch LDO I/1/15, Z. 8f.; LDO I/4/65, Z. 8-13.

406 Zur Verbindung von Frau und Körper s. Bynum: *Fragmentierung*, S. 166-170. Auch bei Augustinus steht die Frau für Fleisch, vgl. Leisch-Kiesel: *Eva*, S. 88f. und 105; Hildegard spricht sogar von einer Analogie Seele/Fleischeslust, Mann/Frau; s. Kapitel 5.2.

407 Bynum: *Fragmentierung*, S. 166.

408 *Scivias* I/4/1, Z. 88f.; *Scivias* I/4/4, Z. 244-248; LVM IV/46, Z. 1038f.; LDO I/4/95, Z. 74 und öfter. Vgl. Angenendt: S. 257-259.

409 LVM V/12, Z. 249f.

Hier erscheint die Seele als das Subjekt, als das Eigentliche. Diese Einschätzung scheint auch auf das Gericht Gottes über den Menschen zuzutreffen. Die Seele, so heißt es, wird nach den Taten gerichtet, die sie im Leib vollbracht hat. An einer anderen Stelle aber soll die Seele von Gott nach den Taten gerichtet werden, die sie zusammen mit dem Leib vollbracht hat. Man darf hier nicht am Wortlaut kleben bleiben. Beide Male steht die Seele im Mittelpunkt der Schau, die ihren Körper verlassen muss, um vor das Gericht Gottes zu treten. Dort muss sie sich für die Werke verantworten, die sie und der Körper vollbracht haben. Gerichtet werden zunächst einmal Werke, also Handlungen. Die aber kann die Seele allein ja nicht vollbringen.⁴¹¹ Nach Hildegard können Seele und Leib im irdischen Leben nicht voneinander getrennt werden, denn sie arbeiten und wirken zusammen, solange der Mensch – es heißt allerdings nicht „die Seele“ – im Körper lebt.⁴¹² Im Fegefeuer büßen die Seelen, was sie in ihrem leiblichen Leben vollbracht haben,⁴¹³ am Ende der Zeiten werden sowohl die Körper als auch die Seelen wieder auferstehen, und zwar als Mann und Frau.⁴¹⁴ Der Seele aber, die im Fegefeuer büßen muss, fiel es schwer, sich im irdischen Leben zur Gerechtigkeit zu erheben. Denn ihren Körper, in den sie aufgrund göttlicher Anordnung gelegt war, konnte sie bisweilen nur mit Mühe dazu bringen, ihr zu gehorchen. Ja sie stimmt sogar selbst öfter fleischlichen Begierden zu.⁴¹⁵ Man erkennt hier sehr deutlich, dass der Leib nicht so ist, wie er sein sollte.

An einer der poetischsten Stellen in Hildegards Werk klagt die Seele: „Wo bin ich Fremdling? Im Schatten des Todes. [...] Ich sollte ein Zelt haben, das mit fünf Sternen [...] geziert ist. Ich sollte nämlich Gefährtin der Engel sein, weil ich der lebendige Lebenshauch bin, den Gott in den trockenen Lehm entsandte.“⁴¹⁶ Doch die „verächtliche Erdhaftigkeit“ bedrückt und verführt zur Sünde, während ihr die Vernunft zeigt, dass sie von Gott geschaffen ist. Sie merkt daher, dass „die Werke in meinem Zelt Gott zuwider sind“. Schuld an der prekären Existenz ist die Übertretung Adams. War der Mensch am Anfang „rein und einfältig“, so wurde jetzt die Seele auf die Erde verbannt,

410 *Scivias* I/4/8, Z. 372-387; *Scivias* I/4/29; Der Leib ist wie eine Kammer; zur Vorstellung vom Körper als „Haus“, „Gefängnis“, etc., vgl. Angenendt: Geschichte, S. 240f.

411 *Scivias* I/4/8, Z. 378-380: „(...) opera enim quae in tabernaculo meo operata sum“; *Scivias* I/4/29, Z. 819-822: „(...) operum quod in corpore suo cum corpore operata est“. Zu platonisierenden Deutungen des Leib-Seele-Problems in der Frühscholastik und ihrer Ablösung durch eine „ganzheitliche“, integrierende Vorstellung vgl. Angenendt: Geschichte, S. 258f.

412 *Scivias* I/2/33, Z. 835-839.

413 LVM, passim.

414 *Scivias* III/12/3, Z. 140-143. Diese Meinung teilt Hildegard mit der „Orthodoxie“, die sich damit wesentlich von gnostisch-manichäischen „Sekten“ des Mittelalters unterscheidet; vgl. Angenendt: Geschichte, S. 262.

415 LDO I/3/4, Z. 9-13.

416 *Scivias* I/4/1, Z. 80-89.

auf der sie als „arme Pilgerin“ leben muss, durch ihn wurden die Zelte „fleischlich“. „Deshalb verspüre ich in mir die Sünde des Fleisches; den allerreinsten Gott aber vernachlässige ich im Rausch meiner Schuld“. Die Seele erkennt, dass sie nicht dem folgen darf, was dem „Geschmack ihres Fleisches“ entspricht.⁴¹⁷

Die Seele ist also nicht deshalb in der Fremde, weil sie in einem Leib ist⁴¹⁸, sondern weil dieses „Zelt“ nach der Vertreibung aus dem Paradies nicht mehr perfekt ist. Der Leib ist nicht nur ein Werkzeug der Seele, sondern verfügt leider über eigene – fleischliche – Absichten. Nach Paulus bezeichnet „Fleisch“ zwar allgemein eher die Sünde als den Leib.⁴¹⁹ Hildegard aber verwendet den Begriff ambivalent.⁴²⁰ „Fleisch“ meint oft auch den „erdhaften“ Leib, der seine Unschuld durch den Fall verloren hat. Die Seele dagegen sündigt nur gegen ihren Willen. Oder, um im Bild zu bleiben: Der trockene Lehm bleibt nicht trocken, sondern entwickelt ein Eigenleben, das in den „Säften“ zum Ausdruck kommt. Eben diese Entwicklung verdeutlicht Hildegard auch in ihren physiologischen Ausführungen zu den Lebensaltern des Menschen. In der Kindheit fehlt demnach die Lust, da der Leib die Sünde noch nicht gekostet hat. Deshalb muss die Seele nicht gegen ihre Natur handeln und sündigen. Noch freut sich die Seele, in der Jugend aber ist sie ein Fremdling.⁴²¹ Denn von nun an hat der Mensch die volle Kraft seines Fleisches und Blutes, nun „hört die Unschuld auf“ („innocentia cessit“). Die Seele wird gegen ihren Willen vom Leib überwunden und so in die Sünde gezerrt.⁴²² Es ist die „Empfindsamkeit des Körpers“, die Verunreinigung, Ausschweifung und jede Art von Lastern hervorbringt.⁴²³ Im Alter dagegen produziert der Körper weniger unnütze Säfte, so dass durch die Gnade Gottes die Seele das Fleisch beherrscht.⁴²⁴ Der Leib ist weniger fleischlich, er gibt „in altersbedingter Schlaffheit“

417 *Scivias* I/4/5, Z. 282f.; ebd., Z. 277f., wird eine Beziehung der „Sünde“ zur Vereinigung der „fleischlichen Zelte“ („carnalia tabernacul“) hergestellt.

418 Nach LDO I/4/95, Z. 39f., existiert die Seele allerdings schon, bevor sie von Gott in den Leib hinabgesandt wird; vgl. LVM IV/46, Z. 1046f.: Gott hat dem Menschen die Seele eingehaucht, die sich daran erinnernde Seele fühlt sich aus der Heimat vertrieben. Nun ist sie in der Fremde. Zum Motiv der präexistenten (Licht-)Seele vgl. Angenendt: Geschichte, S. 247.

419 Vgl. Bynum: Fragmentierung, S. 187; Brown: Die Keuschheit, S. 60–63.

420 „Der Leib aber als geschaffenes Werk kann sich deshalb nicht zurückhalten, auf beiden Wegen tätig zu sein, entweder nach dem Begehren des Fleisches oder nach dem Sehnen der Seele.“, LDO I/4/26, Z. 28–30). Vgl. dagegen LDO I/4/25, Z. 43–46: „Im Menschen besteht also dieser Konflikt, wie das Fleisch an den Sünden Genuß hat und die Seele von ihnen bedrängt wird, da ja alle Werke des Menschen vom Leib und der Seele verrichtet werden.“ Der Leib erscheint hier als Synonym für das Fleisch, denn sonst wäre der letzte Halbsatz ja sinnlos. Überwindet die Seele den Leib, dann folgen gute und gerechte Werke, wird aber die Seele vom Leib unterdrückt, so folgen böse; ebenso: LDO I/4/30, Z. 4–10 und öfter; vgl. Kapitel 5.2.

421 LDO I/4/98, Z. 1–29; vgl. LDO I/4/42.

422 LDO I/4/42, Z. 16.

423 *Scivias* I/4/4, Z. 248f.

424 LDO I/4/98; vgl. auch LDO I/4/42 und LDO I/4/53.

nach, wegen seines greisenhaften Zustandes hegt er sogar selbst einen Widerwillen gegen weitere Sünden.⁴²⁵

Folgt der Mensch „irdischen Beweggründen“, den Begierden des Fleisches, handelt er für Hildegard wie das unvernünftige Vieh.⁴²⁶ Idealerweise richtet er seinen Blick auf das Jenseits und stellt himmlisches Verlangen versus irdische Begierde.⁴²⁷ Der Mensch soll sich bewusst sein, dass er auf Erden nur Pilger ist, und sich daher nicht bequem einrichten.⁴²⁸

Der Kampf zwischen Leib und Seele, ein weit verbreiteter Topos in der asketischen Literatur, ist also auch ein Hauptthema Hildegards. Die Seele möchte den Leib beherrschen, denn ihr widerstrebt, was zum Fleisch und seiner Begierde gehört. Der Leib aber liebt die Sünde, denn „das Tote liebt was tot ist.“⁴²⁹ Das Fleisch liebt die Sünde und die Seele die Gerechtigkeit. Die Seele ist ihrer Natur nach himmlisch, der Leib aber irdisch.⁴³⁰ Erst durch seine Seele versteht der Mensch, dass er einen Gott hat.⁴³¹ Der Mensch besteht also aus zwei Naturen, Seele und Körper, die aber nicht übereinstimmen. Man muss daher das Fleisch durch Schmerzen binden, damit es sich nicht weltlichem Wandel zuwendet. Der Geist hasst die Sünde wegen seiner eigenen Natur, er erscheint geradezu als in sich gut, der Körper dagegen als böse.⁴³²

Auf der Grundlage dieser Urbedingung menschlicher Existenz, dem Dualismus von Leib und Seele, vollzieht sich auch das menschliche Handeln, denn Leib und Seele können ja nur zusammen handeln.⁴³³ Bei jeder Aktion des Individuums beginnt der Kampf⁴³⁴ von euem. Es herrscht kein Friede, kein auch noch so labiles Gleichgewicht,

425 *Scivias* III/8/8, Z. 281-283.

426 *Scivias* II/1/2, Z. 133-138; *Scivias* III/8/8, Z. 472-474 und öfter.

427 *Scivias* III/5/23, Z. 579-584. *Scivias* III/9/17, Z. 447-449, und vor allem im LVM wird der Gegensatz zwischen himmlischem Verlangen und irdischer Begierde angesprochen.

428 *Scivias* I/4/30, Z. 899-903.

429 *Scivias* II/6/53, Z. 1650f. Das Fleisch neigt zur Sünde, die Seele dürstet nach Gerechtigkeit, so herrscht ein heftiger Kampf. Es kommt zur Sünde, wenn das Fleisch über die Seele siegt, im anderen Fall folgen gute Werke (LDO I/2/47, Z. 10-24; vgl. Röm 8 und Gal 5, 16-23). Wenn die Seele sündigt, dann nur gegen ihre Natur (LDO I/4/75; LVM II/43, Z. 780-781; LDO I/4/84).

430 LDO I/4/99, Z. 10f.

431 LDO I/4/73, Z. 13.

432 Vita II/14, Z. 1-90; nach Klaes: Vita, S. 37, entwirft Hildegard hier die Grundzüge eines Menschenbildes, das den Kampf zwischen Fleisch und Geist in den Mittelpunkt stellt und exemplarisch über die (biblische) Geschichte hin verfolgt; Hildegard selbst sieht sich in diesem Kampf auf der Seite des Geistes.

433 LDO I/4/95, Z. 35-40, LDO I/4/105, Z. 507-513.

434 Der Kampf zwischen Gut und Böse erscheint manchmal als in das Innere der Seele bzw. des Willens projiziert. Die Seele, die den Leib belebt, besitzt zwei Hauptkräfte: den Verstand und den Willen. Der Verstand wird von der Vernunft gelenkt, prüft alles, erkennt vor den anderen Seelenkräften, was in den Taten der Menschen steckt, ob sie gut oder böse sind; vgl. auch LVM II/56; LVM III/19. Der Wille, der jedes

da Körper und Seele als die beiden Akteure von ihrer Natur her entgegengesetzt sind. Jede Aktion ist das Ergebnis einer Auseinandersetzung. Deren Ausgang entspricht der moralische Wert der Werke und ist von existenzieller Bedeutung, denn letztlich entscheidet sich hier das Schicksal des Menschen. Verfällt er dem Tod, der ewigen Gottesferne, oder wird er zum himmlischen Leben berufen?⁴³⁵

Wer der Wollust seines Körpers keinen Widerstand leistet, wer sein Fleisch nicht durch angemessene Enthaltsamkeit schwach hält, sondern „mit Lastern und Lüsten sich nährt“, häuft Sünden auf.⁴³⁶ Die Seele, die im Kampf vom Leib überwältigt wird, so dass sie ihm zustimmt, wälzt sich in Begierden des Fleisches und vergisst, dass sie ein Geisthauch von Gott ist.⁴³⁷ Verbleibt sie in dieser Gottvergessenheit, so gibt es für sie keine Rettung mehr, denn „wer seine Seele zur völligen Abkehr zwingt, den kennt Gott nicht.“⁴³⁸

Die Seelen jedoch, die nur notgedrungen dem Körper zustimmen, sich aber weiterhin nach Gott sehnen und sich nicht von ihm abwenden, werden nicht der ewigen Verdammnis verfallen. Der Körper ist für eine solche Seele wie ein Gefängnis,⁴³⁹ durch „das Begehren des Fleisch und Blutes“ wurde sie „wie in ein Netz verstrickt, so wie durch den Jäger ein Tier gefangen“ wird.⁴⁴⁰ Doch die Seele, die Knechtschaft leidet und Fremdling in ihrem Körper ist,⁴⁴¹ die Sünden beklagt und bereut, „zeigt weiterhin nach oben“⁴⁴², also zu Gott.

Hier offenbart sich eindrucksvoll die Schwäche der Menschen. Denn obwohl sie die Gebote Gottes kennen und der Geist willig ist, siegt im Menschen oft das Fleisch. Auf eine Rede einzelner Laster folgt im LVM immer eine Entgegnung der entsprechenden Tugend. Die Aussagen der ersten sind dabei immer derart platt,⁴⁴³ dass – und dies ist natürlich beabsichtigt – schon die schiere Vernunft den Leser sich für die Tugenden entscheiden ließe, zumal diese auf bestmögliche Weise in ein vorteilhaftes Licht gerückt werden. Nicht nur vor Gott, sondern bereits im diesseitigen Leben zahlt sich

Werk – ob gut oder böse – bewirkt (*Scivias* I/4/19-20), „ist aber auch ein Zelt“, in dem alle Seelenkräfte, die von außen gleichsam induziert werden, miteinander ringen, es herrscht ein „großes Getümmel von Gut und Böse“ (*Scivias* I/4/22, Z. 700f.). Hier kämpfen die Tugenden gegen die Laster; vgl. auch Angenendt: Geschichte, S. 256. Der Kampf der guten und bösen Mächte um die Seele bildet auch den Inhalt von Hildegards „*Ordo virtutum*“.

435 *Scivias* III/5/6; LDO I/4/95, Z. 8-10.

436 LDO I/3/18, Z. 51-55.

437 LDO I/4/96, Z. 23-26.

438 LDO II/1/28.

439 LDO II/1/7, Z. 12-16; *Scivias* I/4/1, Z. 113-115.

440 LDO I/4/15, Z. 18-20.

441 *Scivias* I/4/1, Z. 80-89.

442 *Scivias* I/4/27, Z. 787-789.

443 Schipperges: Die Welt, S. 15, spricht von einer auffallend „banalen Diktion“.

die Entscheidung für die jeweilige Tugend aus. Doch sind die Menschen nicht immer einsichtig, nicht einmal wenn die Verhältnisse so scheinbar eindeutig sind. Nur so ist zu erklären, warum Hildegard⁴⁴⁴ sich genötigt sieht, auch auf diesseitige Bußübungen⁴⁴⁵ für die Einsichtigen und jenseitige Läuterungsmittel, die den Verstockten blühen, wenn sie sich selbst von solchen Drohungen nicht zur Umkehr bewegen lassen, einzugehen. Dies verweist doch eher darauf, dass gottgefälliges Leben dem Menschen nicht immer leicht fällt. Endgültig aber wird eine solche Seele nicht verworfen werden.

Ganz anders haben sich die „Seligen“ benommen, deren Verhalten man als Vorbild für alle Menschen betrachten kann. Im Jenseits „besitzen auch die Seelen der Seligen noch nicht die volle Freude, solange sie [...] von ihrer leiblichen Hülle getrennt sind. Das Antlitz des Vaters vermögen sie noch nicht vollkommen zu erschauen. Ist es doch unmöglich, dass der Teil eines Ganzen eben das voll zu erblicken vermöchte, was ganz heil ist. Sobald sie aber ihren Leib zurückerhalten haben [am Tag des Jüngsten Gerichtes; Anm. des Autors] und somit ungeteilt und ganz geworden sind, erschauen sie auch das volle Heil auf das vollkommenste“.⁴⁴⁶ Was sind das aber für Seelen? Es sind die jener „Menschen, die sich während ihrer Lebenszeit von den fleischlichen Lüsten im Aufschwung ihrer Herzen abgewandt und die irdischen Begehrlichkeiten abgelegt hatten, gleichsam als seien sie nicht menschlicher Art, und so wurden sie auch von anderen Leuten getrennt, wie die Engel von den Menschen getrennt sind“.⁴⁴⁷ Denn die Engel blieben ihrer Liebe zu Gott treu, während der Mensch nach dem Sündenfall durch „heilige Werke“ erst wieder zu früherer Herrlichkeit zurück versetzt werden musste. Doch „noch mühen sich die Heiligen unter der Last des Fleisches.“⁴⁴⁸

Aus Liebe zu Gott demütigen sie das Fleisch des Leibes, denn nur dann kann der Geist herrschen. Man bezähmt die Begierden des Fleisches und erblickt so das Licht des Lebens.⁴⁴⁹ Bei dieser *imitatio Christi*⁴⁵⁰ aber ahmt man auch den alten Adam vor seinem Fall nach. Diese Nachfolge des „wahren Menschen“⁴⁵¹ führt den Menschen

444 Bzw. Gott. Hildegard „hört“ dies ja während einer Schau.

445 Der Leib, der subjektiv ist und darum mithandelt, ist auch heilsrelevant, als „Ort der Strafe“ (LVM, passim). Vgl. dazu Angenendt: Geschichte, S. 240; mit Verweis auf Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1977, S. 9-90.

446 LVM I/30, Z. 487-492.

447 LVM: II/35, Z. 655-658.

448 LVM: I/38, Z. 649.

449 *Scivias* III/8/20, Z. 1057f. Auch die Apostel beherrschten den Leib, die Heiligen züchtigten den Körper hart (*Scivias* III/7/7; LVM VI/26, Z. 337-339); zur Herrschaft der Seele vgl. auch Klaes: Zur Schau, S. 49.

450 *Scivias* I/4/30, Z. 992.

451 *Scivias* III/6/15, Z. 390. Christus ist gemäß seiner Natur wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott. Zugleich zeigt sich mit ihm das wahre, das eigentliche Wesen der menschlichen Existenz.

zurück zu seiner ursprünglichen Natur. Denn wer nicht sündigt, nährt seinen Leib nicht in Schmutz und befleckt ihn nicht; der Leib bleibt also rein.⁴⁵²

Die Heiligen haben sich schon auf der Erde dem himmlischen Leben angenähert, aber mit dem Unterschied, dass sie dazu noch in ständigem Kampf mit ihrem Körper lebten. Denn der Körper in seiner irdischen Schwäche bleibt ein dauernder Hort der Gefahr. Und so schreibt Hildegard auch selbst: „Noch mühen sich die Heiligen unter der Last des Fleisches. Nach dem Jüngsten Tag aber werden sie jubeln in einhelligem Wohlklang. Jetzt noch fesselt das Fleisch den Geist im Leibe, dann aber wird der Geist sich seinen Leib unterwerfen; und so wird der ganze Mensch heilig sein.“⁴⁵³ Nach dem Jüngsten Gericht sind Seele und Körper wieder vereint, beide gehören ja zusammen. Doch erst jetzt wird erstmalig vollkommene Harmonie zwischen beiden herrschen. Und sie wird deswegen herrschen, weil der Körper sich verändert haben wird: Das Fleisch wird nicht mehr aufbegehren, es wird nicht mehr schwach sein.⁴⁵⁴ Der ganze Mensch wird heilig sein.

Realistischer aber als dieses unmenschliche, heiligungsgemäße Leben, auch rücksichtsvoller gegenüber menschlichen Schwächen, ist das Bild, das Hildegard an einigen Stellen ihres Werkes, vor allem aber im LDO, entwirft.⁴⁵⁵ Eine hervorragende Stellung nimmt in der Vorstellungswelt der Benediktinerin die *discretio*⁴⁵⁶ ein. Eben dieses Maßhalten kommt dem Leib zugute, indem es ihn vor überzogener Härte schützt. Wie in ihren Briefen wendet sich die Seherin auch im LDO gegen übertriebene Askese. Eine zu starke Unterdrückung des Körpers kann den Menschen in Verzweiflung stürzen, so

452 *Scivias* II/7/23, Z. 567-569; *Scivias* I/4/3 weist auf das Zelt, das innen aus starkem Stahl ist und die Seele vor allen Verletzungen schützt, hin.

453 LVM I/38, Z. 649-652. Nach Augustinus: *De civitate Dei* XXII/24, zitiert nach: Leisch-Kiesl: Eva, S. 103, wird nach der Auferstehung der Leib in jeder Weise dem Geist ergeben sein.

454 Gott wird den Menschen erneuern, so dass er leben wird, wie Adam vor dem Fall (LDO I/4/105, Z. 414-415, 421-422). Der Körper des Menschen wird *reiner* Lehm sein, es wird keine Anfechtungen mehr geben (LVM VI/7-8; LVM IV/8, 67).

455 Vielleicht hängt dies mit ihrer größeren Lebenserfahrung – auch als Leiterin eines Konvents und als Briefeschreiberin – und mit ihrem weithin anerkannten Status zusammen, die sie souverän und gelassen auf menschliche Schwächen reagieren lassen. Sicher gründet die positivere Sichtweise Hildegards auf der Thematik des LDO. Zwei zentrale Komplexe dieses Werkes sind ihre Kommentare zur Schöpfung (der Mensch als Gleichnis Gottes) und zum Prolog des Johannesevangeliums (Inkarnation).

456 Vgl. Schmidt: *Discretio*. Positiver erscheint der Leib in den Werken Hildegards auch dann, wenn sie das Verhältnis von Leib und Seele als Analogon zur Einheit von Eucharistie bzw. Dreifaltigkeit verwendet. Bei der Feier der Eucharistie seien Brot und Wein wirklich Fleisch und Blut. Dabei empfängt „der menschliche Geist, der unsichtbar ist [...] dieses Sakrament, Fleisch und Blut Christi, das bei dieser Opferfeier unsichtbar ist, während der Leib des Menschen sichtbar ist, sichtbar diese Opfergabe, die in diesem Sakrament sichtbar wird, zu sich nimmt. So werden sie jedoch eins, wie Gott und Mensch, der eine in Christus ist und wie die geistbegabte Seele und das sterbliche Fleisch im Menschen den einen Menschen bilden.“, *Scivias* II/6/13-14. Und wie Vater, Sohn und Heiliger Geist eins sind, so bilden auch Blut/Leib und Geist/Seele eine Einheit, *Scivias* III/7/8, Z. 336-344.

dass er auch darin nachlässt, den Tugenden zu folgen. Sie führt sogar dazu, dass die „Begehrlichkeit“ sich noch vergrößert.⁴⁵⁷

Dass Menschen sündigen, erscheint als nur zu natürlich. Zwar ist die Seele die Herrin und der Leib die Magd, doch wie die Herrin durch die Magd – für Hildegard ist dies ein empirisches Faktum⁴⁵⁸ –, so wird auch die Seele oft durch den Leib überwunden.⁴⁵⁹ An einigen Stellen im LDO reagiert die Seherin darauf relativ gelassen. Denn wenn der Mensch „so im Schmutz seiner Sünden liegt, denkt er manchmal an die früheren Tugenden, die er übte. Und er bereut seine schmutzigen Sünden und kehrt mit Freude zu den gerechten Werken und heiligen Tugenden zurück, die er vorher gehabt hatte“.⁴⁶⁰ Die Seele könne gar „nicht immer in der Glut des Himmels bleiben, weil sonst das Fleisch des Menschen verginge“.⁴⁶¹ So komme die Seele dem Fleisch auch etwas entgegen. Dies darf aber nicht als Aufforderung zur Sünde verstanden werden.⁴⁶² Denn entscheidend ist weniger, ob der Mensch sündigt, sondern wie er sich dabei und danach verhält. Hat er versucht zu widerstehen, bereut er seine Vergehen und wendet sich Gott zu, so wird ihm auch vergeben.⁴⁶³ Denn Reue bedeutet ja, dass er die christlichen Werte zumindest grundsätzlich anerkennt und sein Handeln danach beurteilt.⁴⁶⁴

457 LDO I/3/14; LDO I/2/7, Z. 6-8; vgl. auch LDO I/2/13; LDO I/2/35; LDO II/1/27; LDO II/1/33, Z. 1-10; ferner LDO II/1/42, Z. 55f.

458 Vgl. LDO I/4/52, Z. 18-21: „der Mensch, der um Gut und Böse weiß, neigt manchmal dem Schlechten zu, wie auch die Herrin von der Magd öfters beleidigt wird.“

459 LDO I/4/60, Z. 3-5.

460 Ebd.; vgl. auch LDO I/4/56, Z. 6-17.

461 LDO I/4/27, Z. 25-27; LDO I/4/28, Z. 29-32. LDO I/4/24, Z. 40-45: „Aber das Fleisch leidet oft an Überdruß, wenn es mit der Seele wirkt; deshalb kommt dann die Seele dem Fleisch entgegen und erlaubt ihm, sich an etwas zu erfreuen, wie eine Mutter ihr weinendes Kind zum Lachen bringt. Und so wirkt das Fleisch mit der Seele zusammen manche guten, aber dennoch mit Sünden vermischte („peccatis intermixta“) Werke. Das duldet die Seele, damit das Fleisch nicht überlastet wird.“ Es ist bezeichnend für die Arbeit von Julie Barton: *Mutual Interplay: Body and soul in the theology of Hildegard of Bingen*, in: *Tjurunga* 46 (1994), S. 3-14, hier S. 10, dass sie an dieser Stelle das Wort „Sünde“ auslässt. Hier aber von der „innocence of the body's earthly desires“ zu sprechen, widerspricht glatt dem Wortlaut. Das heterogene Bild, das sich gegenüber homogenisierenden Deutungen als widerständig erweist, sollte man nicht durch allzu „eklektisches“ Lesen vereinfachen. „Eklektisches“ Lesen wird natürlich dann gefördert, wenn man wie Barton als Textgrundlage allein eine Anthologie, nämlich Fiona Bowie / Oliver Davies (Hg.): *Hildegard of Bingen. An anthology*, London 1992, benutzt.

462 LDO I/4/60, Z. 10-18; LDO I/4/96, Z. 34-36.

463 Der Kampf der Seele gegen das Fleisch ist also heilsnotwendig. Eine darauf folgende Niederlage aber ist nicht von existenzieller Bedeutung; vgl. LDO I/4/76, Z. 26-30: „Denen aber, die durch Vernachlässigung der Heiligkeit und durch fleischliche Begierde ohne Hochmut gestündigt haben, verzeiht Gott sehr viele Sünden, wenn sie ihretwegen in Reue aufgeseufzt haben. Viele von diesen werden Heilige und später Säulen des himmlischen Jerusalem sein.“

Reue und Demut sind überhaupt die wichtigsten Eigenschaften. Der Mensch soll sich nämlich hüten, die guten Werke sich selbst zuzuschreiben, „als ob sie von ihm stammten und nicht von Gott“. ⁴⁶⁵ Als Mensch in einem irdischen Leib zu leben, bedeutet demnach, aus Schwäche sündigen zu „müssen“. Nur wenn sich der Herr erbarnt, kann man sich zeitweise enthalten. ⁴⁶⁶

Da aufgrund der Inkarnationslehre mittelalterliche Menschen den Körper aber auch mit Gott assoziierten, scheuten sie eindeutige Leib-Seele-Dichotomien mehr als die Kirchenväter und die Theologen der frühen Neuzeit. ⁴⁶⁷ Wenn manche Autoren im Werk Hildegards platonische Züge ⁴⁶⁸ und eine Affinität zu einigen manichäischen Motiven ⁴⁶⁹ fanden, so ist es vor allem die Inkarnation, die auch bei Hildegard den Körper vor einer Ablehnung bewahrt – auch wenn das Fleisch Christi der menschlichen Schwächen entbehrt. ⁴⁷⁰ Dies unterscheidet die Orthodoxie wesentlich von den „Häresien“ der Katharer und anderer. ⁴⁷¹

464 Ein solcher Mensch könne somit nie mit Freude sündigen, vgl. LDO I/4/82, Z. 21-26. Psychologisch gesprochen hat er nämlich ein Gewissen. Er hat ein „Über-Ich“, er hat die christlichen Normen internalisiert.

465 LDO I/2/38, Z. 10-16.

466 LDO I/2/38.

467 Bynum: Fragmentierung, S. 166.

468 Caroline Walker Bynum: Preface, in: Hildegard of Bingen. *Scivias* (The Classics of Western Spirituality), übersetzt von Columba Hart und Jane Bishop, Mahwah / New York 1990, S. 1-7, hier S. 3; auch Newman: Schwester, S. 38, konstatiert zurecht eine dualistische Betrachtung von Seele und Körper. Hildegard schwankte zwischen einer freudigen Bejahung der Welt und des Körpers und einer trübsinnigen Ablehnung des Fleisches und dessen Meister, des Teufels, ebd., S. 39).

469 Dronke: Women Writers, S. 171-176, insbesondere S. 172, Anm. 61.

470 Der Sohn Gottes wurde „rein von aller Sünde“ (*Scivias* I/2/13, Z. 385), das heißt ohne männlichen Samen und ohne Vereinigung mit einem Mann, also „in Sünden geboren“, *Scivias* I/2/32, Z. 784; *Scivias* II/6/24, Z. 973; *Scivias* III/10/7, Z. 316-320; LDO III/2/13, Z. 11, 18-20. Der männliche Same ist giftig, LVM I/26, Z. 456, und ohne Sündenbegierde aus der Jungfrau durch die Überschattung des Heiligen Geistes geboren, *Scivias* I/2/32, Z. 785-786; vgl. *Scivias* II/6/102. Er wurde ohne den übelriechenden menschlichen Saft, ohne die Begierde nach einem in sündigem Verlangen vollbrachten Werk, das die Schwachheit des menschlichen Fleisches fordert, geboren, *Scivias* III/1/8, Z. 324-328. Er entspringt nicht der Wurzel des menschlichen Fleisches, *Scivias* II/6/13, Z. 614-616. Er lebte sündenlos leiblich auf Erden, *Scivias* III/2/27, Z. 692, ohne irgendeine sündhafte Leidenschaft. Er bewahrte dadurch seine Heiligkeit und Würde, *Scivias* II/6/33. Er gleicht damit Adam vor dem Fall, er hat reines Fleisch und reines Blut, ebd.; vgl. zu Adams paradiesischer Existenz nach Hildegard: Liebeschutz: Weltbild, S. 126-132. Dann aber geschah die Übertretung, *Scivias* II/6/33, Z. 1246-1248, veranlasst von der alten Schlange, in deren Mund die Wollust gleichsam zusammengeballt war, um von dort her mit der Speise den Menschen zu betrügen, LVM V/37, Z. 872f. Sie entfachte den Menschen zu sinnlicher Leidenschaft, LDO III/5/32, Z. 11-13. So haben Adam und Eva ihre königliche Existenz vernichtet, das heilige unschuldige Leben haben sie verloren, sie wurden sterblich, LVM V/27, Z. 432-437; LVM II/46, Z. 885f. In sündenhafter Leidenschaft kommt es zum Samenerguss. Der männliche Same erscheint als „Schaum der Unreinheit“. So wie der erste Mensch die Würde der Unschuld verwarf, so stößt er in sündenhafter Leidenschaft den Samen aus, der in der sündhaften Erregung aus dem Blut entstanden ist, *Scivias* II/6/33, Z. 1247-1259.

471 Bynum: Holy Feast, S. 252.

Gott bildete die Gestalt des Menschen nach seinem Bild und Gleichnis, weil er wollte, dass dessen Gestalt die „Heilige Gottheit“ umhüllen sollte.⁴⁷² Breit ausgeführt wird dieser Aspekt in Hildegards Deutung des Johannesprologs, der einen zentralen Abschnitt des LDO bildet. Gott, der ohne Anfang ist, schuf „zum Anschauen seines Antlitzes Spiegel [...] in denen er alle Wunder seines Urseins“ betrachtet. Er ließ „ein großes Licht und mit ihm unzählige Funken, die Engel, hervorgehen“.⁴⁷³ Aber weil sie Gott vergaßen und in ihrer Anmaßung sein wollten wie er, verwarf dieser sie. „Denn es gibt nur einen einzigen Gott, und kein anderer kann sein.“⁴⁷⁴ Daraufhin schuf er das kleine Werk („parvum opus“), den Menschen, nach seinem „Bild und Gleichnis“, „so dass es in gewissem Sinn gleich Mir wirke, da Mein Sohn sich in einem Menschen mit dem Gewand des Fleisches bedecken sollte. [...] Der Mensch ist ja jenes Gewand, von dem umhüllt Mein Sohn sich in königlicher Macht als Gott aller Schöpfung und als Leben des Lebens zeigt“.⁴⁷⁵ Im Bild Gottes besteht eine Einheit von Leib und Seele. Durch die „lebendige Seele“ ist der Mensch vernunftbegabt, und diese „zieht mit ihrer Glut das Fleisch an sich [...] und durchdringt es, indem sie es belebt und beim Wachsen mit ihrer Fülle erfüllt. Denn das Fleisch bewegt sich nicht ohne die vernünftige Seele, die Seele aber bewegt das Fleisch und macht es lebendig.“⁴⁷⁶

Dass diese Einheit aber nach Hildegard nicht so harmonisch sein muss, wie ein Teil der Forschung herausstellt,⁴⁷⁷ kann Hildegard an dieser Stelle, an der sie die Gottes-ebenbildlichkeit des Menschen und die Inkarnation Gottes, also Christi Doppelnatur als Gott und Mensch, thematisiert, nicht anführen. Sie tut dies aber an anderer Stelle zur Genüge. Hier nun fährt sie harmonisierend fort:

So also hat das WORT Fleisch angenommen, weil das WORT und das Fleisch eins sind; aber nicht so, dass sich das eine in das andere verwandelte, sondern dass sie eins sind in der Einheit der Person. Auch der Leib ist das Gewand der Seele, und die Seele hat mit dem Leib zusammen die Pflicht zu wirken. Der Leib wäre nichts ohne die Seele, und die Seele würde ohne den Leib nicht wirken. Daher sind sie im Menschen eins, sie sind der Mensch. So ist das Werk Gottes, der Mensch, nach dem Bild und Gleichnis Gottes gemacht.⁴⁷⁸

472 *Scivias* II/3. „Denn Gott wollte ja Mensch werden“, *Scivias* II/6/18. Aufgegriffen wird diese Thematik auch in Hildegards Erörterung des ersten Schöpfungsberichts im LDO II/1/43, Z. 45-49; vgl. auch II/1/44, Z. 52-53.

473 LDO I/4/105, Z. 52-54.

474 LDO I/4/105, Z. 16f.

475 LDO I/4/105, Z. 18-32.

476 LDO I/4/105, Z. 101-107.

477 Zu einseitig daher z. B. Otto Betz: Hildegard von Bingen. Gestalt und Werk, Köln 1996, S. 85-90; vgl. Ders.: Selbsterfahrung, S. 199-208; Lautenschläger: Hildegard, S. 116-121.

Dadurch, dass Hildegard auch die zwei grundsätzlich möglichen Lebensentwürfe, nämlich das Leben in der Welt und die Abkehr von ihr, beispielsweise durch den Eintritt in ein Kloster, von der Doppelnatur Christi her denkt, erscheinen ihr beide als gerechtfertigt. Das „geistliche Volk umfängt Er in seiner Liebe, weil Er der Sohn Gottes ist, das Weltliche hält Er gemäß dem Ihm entsprechenden Recht, in dem gesagt ist: ‚Wachset und mehret euch‘ (Gen 1, 28, 1), weil Er Menschensohn ist.“⁴⁷⁹ Ein weiteres Beispiel für eine ausgesprochen positive Deutung der menschlichen Natur ist die Evangelienauslegung Hildegards zu Weihnachten, auf die hier nicht mehr näher eingegangen werden soll.⁴⁸⁰ Die entschieden positive Sichtweise erklärt sich auch aus dem Anlass. Hildegard schreibt zur Geburt des Menschensohnes und wendet sich zudem an ein Publikum, das in der „Keuschheit der Engel“, wie man in Anschluss an ein Buch von Peter Brown formulieren möchte, lebte. Denn die Jungfräulichkeit ist natürlich auch für Hildegard die Gefährtin der Engel.⁴⁸¹ Sie ist für sie ganz selbstverständlich die Hochform menschlicher Existenz.⁴⁸²

6 Der Briefwechsel Hildegards mit Bernhard von Clairvaux

6.1 Der handschriftliche Befund

Der Briefwechsel zwischen Hildegard von Bingen und Bernhard von Clairvaux ist vollständig in drei Handschriften überliefert. In der Handschrift Z, die zwischen 1154 und 1170 entstanden ist,⁴⁸³ schreibt Hildegard zuerst an Bernhard, der ihr nur knapp antwortet. In den Handschriften Wr aus dem 13. Jahrhundert und R (Riesenkodex), der

478 LDO I/4/105, Z. 505-512; vgl. auch LDO I/4/105, Z. 408-414.

479 LDO I/4/105, Z. 179-181; vgl. auch LDO II/1/44, Z. 49-74.

480 Hildegard von Bingen: *Expositiones quorundam evangelicorum* II/1 und XII/2, in: Bingen: Opera, S. 247-252 und S. 280-282; vgl. Peter Dronke: Platonic-Christian Allegories in the Homilies of Hildegard of Bingen, in: Hajio Jan Westra (Hg.): From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought, (Studies in Honour of Edouard Jeaneau), Leiden / New York / Köln 1992, S. 381-396, hier S. 385-390 und 395.

481 LDO II/1/12, Z. 25f.; Ep 106r, Z. 16-20.

482 Newman: Schwester, S. 250-262. Dieser Hochschätzung korrespondiert eine vehemente Ablehnung der Sexualität. Zurecht bezeichnet Newman die „Überbetonung der Beziehung von Sexualität und Sünde“ als eine Schwäche der Theologie Hildegards, ebd., S. 291; vgl. auch die „Blütenlese“ bei Eder: Weiblichkeit, S. 120-129.

483 Nach Lieven van Acker: Der Briefwechsel der heiligen Hildegard von Bingen. Vorbemerkungen zu einer kritischen Edition, in: *Revue Bénédictine* 98 (1988), S. 141-168, hier S. 143 [Vorbemerkungen I]. Eine Beschreibung der Handschriften findet sich bei van Acker: *Epistolarium*, Einleitung, S. XXII-XXIII

zwischen 1177 und 1180 oder 1180 und 1190 geschrieben wurde,⁴⁸⁴ ist die Reihenfolge vertauscht und der Bernhardbrief um einige Textabschnitte ergänzt. Während sich Jean-Jaques Migne bei der Ausgabe von Hildegards Werken in der *PL* auf den Riesenkodex stützte, entschied sich Lieven van Acker für die Variante der Handschrift Z. Bereits Schmeidler, der die Handschriften R, Z und W (1164 bis 1170) verglich, sprach dem Riesenkodex die Glaubwürdigkeit ab. Er hielt die Briefsammlung für ein „frei komponiertes geistliches Werk“, eine Art „Prälatenspiegel“. ⁴⁸⁵ Insbesondere die Anfragebriefe seien gefälscht, während Hildegards Antworten aus echtem Material „zurechtgemacht“⁴⁸⁶ sein könnten. Schrader und Führkötter kamen in ihrer Untersuchung zu dem Ergebnis, dem Redakteur des Riesenkodex hätten die echten Briefe vorgelegen. Er kannte sich, so ihre These, im Material ausgezeichnet aus und schuf aus dem Rupertsberger Briefkodex eine große „Hildegard-Komposition“. Er wählte aus, stellte um und setzte zusammen, so dass „ein geistliches Briefbuch entstand, das Hildegard als die Heilige, die große Theologin, die gewaltige Kündlerin und Mahnerin ihres Jahrhunderts darstellen sollte“. ⁴⁸⁷ Die beiden Eibinger Nonnen hielten es aber für selbstverständlich, „dass diese Briefkomposition nicht unter den Augen der Rupertsberger Seherin entstehen konnte“. ⁴⁸⁸ Sie datieren die Entstehung der Handschrift R folglich in die Jahre 1180 bis 1190. Für den Hildegard-Bernhard-Briefwechsel bedeutete dies jedenfalls, dass die Variante der Handschrift Z dem Riesenkodex vorzuziehen ist.

Für die kritische Ausgabe der Briefe in der Reihe des *CCbrCM* hat van Acker die verschiedenen Handschriften verglichen. Seine Arbeit bekräftigt die Einschätzung des Riesenkodex als eine systematisch angelegte, bearbeitete Auswahl der Korrespondenz Hildegards. Für die einzelnen Handschriften schlägt er folgende Evolution vor: Die Handschrift Z gibt die älteste noch erhaltene Lesart wieder. Doch schon bald wurden einige Glättungen vorgenommen, die unter anderem in Wr sichtbar werden, und viele weitere Veränderungen, die sich nur in R finden. ⁴⁸⁹ Der Kodex Wr steht dagegen sprachlich der älteren Tradition näher als R und muss so insgesamt einen Über-

(Handschrift Z), S. XXIII-XXIV (Handschrift W), S. XXV-XXXVII (Handschrift Wr), S. XXVII-XXIX (Handschrift R).

484 Van Acker: Vorbemerkungen II, S. 133, vertritt mit guten Gründen die frühere Datierung und kommt damit gegenüber Schrader / Führkötter: Die Echtheit, S. 179, zu anderen Ergebnissen.

485 Schmeidler: Bemerkungen, S. 364f. Das Briefkorpus wird somit zu einem eigenen literarischen Werk, abgelöst von der tatsächlichen Historizität der einzelnen Schreiben.

486 Ebd., S. 365.

487 Schrader / Führkötter: Die Echtheit, S. 175.

488 Ebd., S.175.

489 Van Acker: Vorbemerkungen I, S. 146f. Ich beschränke mich bei der Wiedergabe der Ergebnisse van Ackers auf die für den Hildegard-Bernhard-Briefwechsel wichtigen Handschriften Z, Wr und R.

lieferungszustand der Briefsammlung vor dem Riesenkodex wiedergeben. Diese nicht mehr erhaltene Handschrift bezeichnet van Acker als Wru. Sie lässt sich auch noch genauer beschreiben, da es auffällt, dass in Wr kein Ereignis nach 1173 erwähnt wird. In eben diesem Jahr starb Volmar. So ist es naheliegend, diese enge Vertrauensperson Hildegards als Redakteur zu vermuten.⁴⁹⁰ Die Handschrift Wr beschränkt sich nicht auf formale Veränderungen, sondern vertauscht beim Hildegard-Bernhard-Briefwechsel die Reihenfolge und ergänzt den Bernhardbrief. Die Schreiben Eugens III. und Anastasius IV. sind gefälscht. Wenn Wru um 1173 entstanden ist, bleiben hinsichtlich Hildegards und der Fälschungen drei Möglichkeiten: Entweder kümmerte sie sich um das weitere Schicksal ihrer Briefe nicht. Dagegen spricht aber, dass sie zum Beispiel im Prolog zum LVM ihre Briefe neben die Visionsschriften einreicht und sich auch für sie auf ein Gesicht beruft.⁴⁹¹ Oder aber sie wurde betrogen. Die Annahme einer Intrige auf dem Rupertsberg hieße aber, wie schon Hans Liebeschütz feststellte, „die praktische Intelligenz der Binger Meisterin zu unterschätzen.“⁴⁹² Die dritte Alternative ist, dass Hildegard bewusste Manipulationen, die ihren Ruhm vermehren sollten, genehmigt oder wenigstens geduldet hat. „Zu dieser Ansicht“, so van Acker, „müssen wir uns notwendigerweise bekennen“.⁴⁹³ Man dürfe, so verschärft er noch seine kritische Haltung, nicht an der Tatsache vorübergehen, dass die Tendenz zur Prestigesteigerung sich in der Auswahl der Briefadressen dermaßen geltend macht, dass uns ein richtiges Bild vorenthalten wurde. Es stelle sich für die jüngere Tradition in Wr und R überhaupt die Frage, wer eigentlich welchen Brief an Hildegard geschrieben habe.⁴⁹⁴ Klaes listet in ihrer Arbeit die Veränderungen von der älteren zur jüngeren Tradition auf. Der Bernhardbrief ist für sie ein Beispiel, bei dem nicht mehr nur stilistische Glättung vorliege, sondern von inhaltlicher Bearbeitung gesprochen werden müsse.⁴⁹⁵ Wenn man der These van Ackers folgt, dass im Rahmen eines Plans, Hildegards Einfluss an einem möglichst großen Korrespondentenkreis zu illustrieren, eine beliebige Liste aufgestellt wurde, in die auch am Briefwechsel nicht wirklich beteiligte Kleriker aufgenommen wurden⁴⁹⁶, so muss man feststellen, dass die Handschrift Z nicht

490 Vgl. dazu ebd., S. 152; Schrader / Führkötter: Briefwechsel, S. 20.

491 LVM I/10.

492 Liebeschütz: Weltbild, S. 4.

493 Van Acker: Vorbemerkungen I, S. 167. Dieser Sachverhalt wird noch irritierender, wenn man mit van Acker auch die Entstehung des Riesenkodex noch zu Lebzeiten Hildegards ansetzt.

494 Van Acker: Vorbemerkungen II, S. 151-152.

495 Klaes: Briefsammlung, S. 158.

496 Van Acker: Vorbemerkungen II, S. 152. Dieses Ziel wurde bei Pernoud: Hildegard, S. 83, erreicht: „Deutlich wird, daß alle Großen, alle, die zu Hildegards Zeit politisch und geistlich Rang und Namen hatten, sich in ihren Briefen ein Stelldichein geben.“ In ihrer 1994 erschienenen Monographie ignoriert sie älteste Forschungsergebnisse (zur Forschungsgeschichte hinsichtlich der Hildegard-Briefe van Acker: Einleitung;

nur die glaubwürdigere Version des Hildegard-Bernhard-Briefwechsels darstellt, sondern dessen Faktizität überhaupt erst beweist.

Eine eventuelle Prestigesteigerung Hildegards durch möglichst bekannte Briefpartner kam nicht nur ihr selbst, sondern auch dem Briefkorpus, der vielleicht die Aufgabe eines Prälatusspiegels erfüllen sollte, zugute. Sie erhöhte die Autorität Hildegards, verlieh dem von ihr Gesagten noch mehr Gewicht.⁴⁹⁷ Man könnte diesen Sachverhalt als Fälschung zugunsten der göttlichen Botschaft deuten oder aber der Nonne eine moralische Schwäche oder individualpsychologische Störung, nämlich Geltungsdrang, unterstellen.⁴⁹⁸ Soviel nun lässt sich aber gewiss sagen, eine naive und weltfremde Nonne war Hildegard nicht.

6.2 Der Brief Hildegards

6.2.1 Der Anlass ihres Schreibens

Der Anlass für Hildegards Schreiben⁴⁹⁹ ist eine innere, geistige Schau, die sie sehr beunruhigt (Z. 7-9). Einer Schau, in der ihr, so wird sie bald Bernhard weiter mitteilen, der Sinn heiliger Bücher geoffenbart wird. Für Hildegard sind Visionen keine an sich neue Erfahrung. Sie schreibt denn auch über sich, ich „schaute schon von meiner Kindheit an große Wunderdinge“ (Z. 10). Was sie hier nur kurz andeutet, wird in ihrer Vita weiter ausgeführt, einer autobiographischen Aufzeichnung, die Theoderich in seine Lebensbeschreibung der Seherin aufnahm. Im Alter von drei Jahren erzitterte sie bei der Vision eines blendenden Lichts, das zu beschreiben sie noch zu jung war.⁵⁰⁰

Klaes: Briefsammlung; Schrader / Führkötter: Die Echtheit). Sie zitiert aus dem „Anastasius-Brief“, den Bernhard-Hildegard-Briefwechsel schildert sie in Hildegard von Bingen: *Opera omnia*, S. 78-81. Es zeigt sich somit, dass „die geheimnisvolle Seherin“ aufgrund ihres Briefwechsels noch lange nicht „zu einer greifbaren Persönlichkeit“ wird, wie Termolen: Hildegard, S. 167, behauptet. Pernouds Fehlinterpretation ist auch ein eindrucksvoller Beleg gegen die Kritik Bunds an der van Ackerschen Briefedition. Denn Klaes: Briefsammlung, S. 155, ist zuzustimmen, dass allein die „philologische Näherungsmethode“, die nach der frühesten Fassung der Briefe sucht, den historischen Kontext berücksichtigt.

497 Diese Intention liegt nahe, wenn man mit Dinzelbacher: *Vision*, S. 63, davon ausgeht, dass dem Mittelalter die erbauliche, pädagogische, paränetische Funktion der Literatur wichtiger war als die Bewahrung der Historizität.

498 Lieven van Acker / Hermann Josef Pretsch: Der Briefwechsel des Benediktinerklosters St. Peter und Paul in Hirsau mit Hildegard von Bingen. Ein Interpretationsversuch zu seiner kritischen Edition, in: Klaus Schreiner (Hg.): *Hirsau St. Peter und Paul 1091-1991. Teil II: Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters*, Stuttgart 1991 (Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg: Bd. 10/II), S. 157-172, 158.

499 Der Brief Hildegards: Ep 1; die Antwort Bernhards: Ep 1r.

500 Vita II/2, Z. 45f.

Oft sagte sie auch die Zukunft voraus. Als sie fünf war, erstaunte sie ihre Amme damit, dass sie beim Anblick einer trächtigen Kuh genau die Farbe des ungeborenen Kalbes vorhersagte.⁵⁰¹ In ihrer Jugend schließlich merkte Hildegard, dass niemand anderes das sehen konnte, was sie sah. Verlegen darüber ließ sie davon ab, ihre seltsamen Erlebnisse zu berichten, obwohl ihre Visionen fort dauerten. Das Mädchen vertraute sich nur ihrer Meisterin Jutta an, die die Visionen an einen Mönch berichtete.⁵⁰²

Doch nun wandte sich Hildegard in einem Brief an den berühmten Bernhard von Clairvaux und bezog ihn ein: „Ich weiß nämlich im Text den inneren Sinn der Auslegung des Psalters, des Evangeliums und der anderen Bücher, der mir durch diese Schau gezeigt wird. Wie eine verzehrende Flamme rührt sie mir an Herz und Seele und lehrt mich diese Tiefen der Auslegung“ (Z. 17-20). Hildegard nahm also für sich eine Offenbarung über den tieferen Sinn der biblischen Schriften in Anspruch. Ein ungeheurer Anspruch? Jedenfalls stellt sie eine neue Dimension ihrer visionären Erlebnisse dar. Über den Inhalt ihrer Visionen wird Bernhard von Hildegard nichts Wesentliches mehr erfahren.⁵⁰³

Für den heutigen Leser ist es offensichtlich, dass sich die Nonne auf den *Scivias*, an dem sie seit 1141 schrieb und den sie erst 1151 abschloss, bezieht. Ähnlichkeiten zur *Protestificatio* sind auffallend – auch wenn diese zumindest teilweise erst 1151 verfasst worden ist.⁵⁰⁴ Aus „dem offenen Himmel fuhr blitzend ein feuriges Licht hernieder. Es durchdrang mein Gehirn und setzte mein Herz und meine ganze Brust wie eine Flamme in Brand; [...] und plötzlich erhielt ich Einsicht in die Schriftauslegung, in den Psalter, die Evangelien und die übrigen katholischen Bücher des Alten und Neuen Testaments.“⁵⁰⁵ Dreimal ergeht an Hildegard in der *Protestificatio* die Aufforderung: „Verkünde es und schreibe es nieder!“⁵⁰⁶ So kommt man zur Ursache ihres Schreibens an Bernhard: Sie hat nicht nur Visionen, sondern will oder muss diese auch mitteilen, um eine Wirkung zu erzielen. Ihr erstes Buch trägt deshalb auch wie bereits beschrieben den Titel *Sci vias*, also „Wisse die Wege“, die Wege zu Gott. Und dieser Gott wendet sich deswegen an sie, weil die Kleriker versagen: „O du hinfälliger Mensch [...] verkündige und sprich über den Zugang zur unvergänglichen Erlösung, damit

501 So in den Acta, die für ihre Heiligsprechung angelegt wurden; s. Canonizatio 14/2, S. 264, Z. 25-29, S. 266, Z. 1f.

502 Vita II/2, Z. 58-70.

503 Nur noch das schmeichelnde „Ego te vidi supra duos annos (...)“, ebd., Z. 33f.

504 Vgl. *Scivias*, *Protestificatio*, Z. 89f.: „Mit Anstrengung brachte ich dieses Werk in zehn Jahren zustande und vollendete es“. Schrader / Führkötter: Die Echtheit, S. 110, weisen darauf hin, dass die Latein nicht voll beherrschende Hildegard in der gleichen Situation zu ähnlichen Worten greift. In Hildegards Werken finden sich öfters solche Wiederholungen.

505 *Scivias*, *Protestificatio*, Z. 26-33.

506 *Scivias*, *Protestificatio*, Z. 9-10, 23, 97.

alle belehrt werden, die den inneren Gehalt der Schriften kennen, ihn jedoch nicht aussagen und verkündigen wollen.“⁵⁰⁷

6.2.2 Die Datierung des Briefes

Gleich zu Beginn rühmt Hildegard Bernhard von Clairvaux als Kreuzzugsprediger: „Mit dem Banner des heiligen Kreuzes nimmst du voll erhabenen Eifers in brennender Liebe zum Gottessohn die Menschen gefangen, damit sie im christlichen Heer gegen die Wut der Heiden Krieg führen“ (Z. 3-5). Der Brief kann somit nicht vor 1146 verfasst worden sein. Den *terminus ad quem* bildet die Synode von Trier 1147/48.⁵⁰⁸ Denn hier wird Hildegards Sehergabe vom Papst anerkannt – eventuell auch auf die Fürsprache Bernhards hin. Eugen III. lässt aus bereits fertigen Teilen des *Scivias* vorlesen und liest auch selbst in ihnen.⁵⁰⁹ So wäre der Text des Hildegardbriefes, vor allem die Beschreibung ihrer Visionsbegabung,⁵¹⁰ da Bernhard bereits Teile ihrer Schrift kannte, sinnlos. Nachdem sich der Papst selbst für Hildegard eingesetzt und sie wohl⁵¹¹ zum Weiterschreiben ermuntert hat, wäre der Ton ihres Briefes eher befremdlich.

Warum schrieb sie gerade an den Mönch von Clairvaux? Wahrscheinlich wegen seines überragenden Ansehens. War er auch formal in der Hierarchie der katholischen Kirche ein einfacher Abt, prägte er seine Zeit derart, dass man das zweite Viertel des 12. Jahrhunderts als „bernhardinisches Zeitalter“ bezeichnete.⁵¹² Sein Wort bzw. ein wohlwollender Brief von ihm hatte Gewicht. Was Hildegard von ihm wusste, lässt sich nicht sagen. Leider ist die Bibliothek auf dem Rupertsberg nicht rekonstruierbar.⁵¹³ Zumindest kannte sie ihn aber als Kreuzzugsprediger. Bernhard begann seine Kampagne zur Unterstützung eines zweiten Kreuzzuges Ende März 1146 im burgundischen Vézelay. In den folgenden Monaten stellte er sich ganz in den Dienst dieser Aufgabe. Bereits im Mai hielt er im lothringischen Toul seine erste Kreuzzugspredigt im Reich.⁵¹⁴ Auf dem Speyrer Reichstag im Dezember nahm dann Konrad III. das Kreuz. Anfang 1147

507 *Scivias* I/1, Z. 33-35. Ganz ähnlich auch *Scivias* II/1, Z. 97-103. Das Problem einer solchen Interpretation ist aber, dass man nicht sicher sagen kann, seit wann Hildegard dieses Erwählungsbewusstsein hat. Auch ihre „Autobiographie“ hat sie ja rückblickend verfasst. Da Hildegard von ihren Werken den *Scivias* und den LVM erwähnt, müssen zumindest Teile der Aufzeichnungen nach 1163 entstanden sein, vgl. Vita Sanctae Hildegardis, S. 39.

508 Nach Schrader / Führkötter: Die Echtheit, S.108.

509 Vita II/2, Z. 97-99.

510 Ep 1, Z. 17: „Scio enim (...)“.

511 Vgl. Vita II/2, Z. 99-102. Nach der Vita befürwortete das der anwesende Bernhard, Vita II/4, Z. 24-28.

512 Siehe beispielsweise Peter Dinzelbacher: Die „Bernhardinische Epoche“ als Achsenzeit der europäischen Geschichte, in: Dieter R. Bauer / Gotthard Fuchs (Hg.): Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, Innsbruck 1996, S. 9-53, hier S. 10.

513 Siehe dazu Meier: Eriugena, S. 497.

kommt Bernhard auf seiner Rückreise auch ins Rheinland. Als am 5. November 1147 Eugen III. Reichsboden betritt, begleitet Bernhard ihn.⁵¹⁵

Warum schrieb ihm Hildegard gerade zu dieser Zeit? Sie tat dies, da sie wegen ihrer Schau bekümmert war und Trost suchte. Am *Scivias* zu schreiben strengte sie an – sie arbeitete aber doch schon seit 1141 an diesem Werk. Einen konkreten Anlass gab es also nicht.⁵¹⁶ Wie Hildegard selbst erwähnt, hatte sie schon den Mönch Volmar in ihre Geheimnisse eingeweiht.⁵¹⁷ In der Vita heißt es dazu, dass Volmar den Abt Kuno vom Disibodenberg ins Vertrauen zog, der sich wiederum nach Mainz an den Erzbischof Heinrich und das Domkapitel wandte.⁵¹⁸

In einem autobiographischen Abschnitt erzählt Hildegard, dass „diese Dinge zur Kenntnis der Mainzer Kirche gelangt und dort besprochen worden waren.“ Und alle sagten, „dies komme aus Gott und aus der prophetischen Begnadung, durch die einst die Propheten gesprochen haben.“ Dann wurden auch Papst Eugen diese Schriften vorgelegt, der in ihnen las und der Ordensfrau gebot, das, was sie in der Schau hörte und sah, genau aufzuzeichnen.⁵¹⁹ Hildegard erwähnt hier nicht ihren Briefwechsel mit Bernhard. So bleibt unklar, wie dieser zeitlich in diese Ereignisse einzuordnen ist. Spontan, so viel lässt sich jedenfalls sagen, wurde dieser Brief nicht geschrieben. Er steht vielmehr im Zusammenhang mit Hildegards Streben nach kirchlicher Anerkennung.

6.2.3 Der „*sermo humilis*“

Als eine Frau, „erbärmlich und mehr als erbärmlich in meinem Sein als Frau“ („misera et plus quam misera in nomine femineo“ „Z. 9f.), wendet sich Hildegard an Bernhard von Clairvaux. Hildegard konnte bei ihrem Schritt in die Öffentlichkeit ihr Frausein nicht ignorieren, weil es auch von anderen nicht ignoriert wurde. So musste sie sich bei Eugen III. beklagen, dass viele ihre Revelationen verwarfen, nur weil sie von einer armen, ungelehrten Frau stammten.⁵²⁰ Als Hildegard mit ihren Schwestern den Disibodenberg verlassen wollte, um sie zum eigenen Kloster auf den Rupertsberg zu führen, und dies mit einer Schau legitimierte, stieß sie auf den Widerstand des Abtes

514 Das Folgende nach Gert Wendelborn: Bernhard von Clairvaux. Ein großer Zisterzienser in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, Frankfurt am Main / Berlin / Bern u. a. 1993, S. 197-204; vgl. Dinzelbacher: Bernhard, S. 286-291.

515 Am ausführlichsten zählt die Aufenthaltsorte Bernhards auf: Elphège Vacandard: Leben des Heiligen Bernhard von Clairvaux, Band II, Mainz 1898, für die Jahre 1146-1147 siehe S. 692-697.

516 Bezeichnend ist Ep 1, Z. 33: „vor mehr zwei Jahren sah ich dich in einer Schau.“

517 Ep 1, Z. 29.

518 Vita II/2, Z. 81-97.

519 Vita II/2, Z. 97-102.

520 Ep 2, Z. 12-15; siehe oben.

und der Mönche des Disibodenberges, aber auch der hiesigen Bevölkerung. „Dann hat mir der alte Betrüger dadurch mit allerlei Spott zugesetzt, dass viele sprachen: ‚Was soll das, dass dieser dummen und ungelehrten Frau so viele Geheimnisse offenbart werden, wo es doch viele starke und weise Männer gibt? Deshalb wird sie zerstreut werden.‘ Denn viele fragen sich angesichts der Offenbarung verwundert, ob sie von Gott komme oder von dürrn Luftgeistern, die viele verführen“.⁵²¹ Sicher ist diese Stelle eine Anspielung auf 1 Kor 1, 27-29.⁵²²

Hildegard blieb also gar nichts anderes übrig als ihr Geschlecht anzusprechen: „Ego misera et plus quam misera in nomine femine.“ Sie thematisiert gegenüber Bernhard damit ihren natürlichen Nachteil, eine Frau zu sein, und die Schwierigkeit weiblicher Autorität in der Kirche. Aber dies war vielleicht nicht nur für ihre Zeitgenossen, sondern auch für sie selbst ein Problem. Sie löste diesen Widerspruch zwischen eigener Unwürdigkeit und à prophetischer Sendung wohl wie folgt: weil sich die Macht Gottes in der Schwachheit vollendet und die Niedrigsten am meisten erhöht werden, kann die menschliche Ohnmacht das Zeichen göttlicher Erwählung sein, wie es ja auch 1 Kor 1, 27-29, nahelegt.⁵²³ Das Problem dieser Argumentation scheint zu sein, dass die Äußerung „ego misera“ eines der frühesten Beispiele für diese Vorgehensweise Hildegards ist. Kann man aus späterer Sicht auf diesen Briefwechsel zurückprojizieren? Dies ist insofern plausibel, als Hildegard nach eigener Darstellung seit ihrer frühesten Kindheit Visionen hat und immerhin 1137 ein Gesicht von ihr weitere Verbreitung erfuhr. Seit 1141 schrieb sie am *Scivias*. Zumindest für sich selbst muss die mittlerweile fast 50-jährige für ihre außergewöhnlichen Fähigkeiten eine Erklärung gefunden haben.

Man darf die Selbstbezeichnung Hildegards „ego misera“ auch nicht isoliert betrachten. Diese Formulierung fügt sich ein in den Ton dieses Briefes, den der „*sermo humilis*“ prägt, und der im monastischen Bereich gang und gäbe war. Die Selbstverkleinerung des Schreibers hat eine Tradition, die bis in die vorchristliche Zeit der heidnischen Antike oder auch des Alten Testaments zurückreicht.⁵²⁴ Zudem befindet sich Hildegard in der Rolle einer Bittstellerin, sie will von ihrem Briefpartner etwas

521 Vita II/5, Z. 39-44. Diese Aussage stammt aber von Hildegard und könnte damit auch Teil einer Selbstdarstellung als Prophetin sein, der nicht geglaubt wird und die den Teufel zum Feind hat. Sie bediente sich dann des Topos des Propheten, der fürchtet, dass ihm nicht geglaubt wird; vgl. dazu Newman: Seherin, S. 128. Wenn solche Äußerungen während der Gründung des Rupertsberger Klosters fielen, könnte man sie auch als Reaktion der Umwelt darauf verstehen, dass Hildegard, nun zunehmend selbstbewusst, eigenständige Aktivitäten nach eigenen Vorstellungen entfaltete.

522 Vgl. dazu ausführlich Kapitel 4 dieser Arbeit.

523 Vgl. Newman: Schwester, S. 54; Gössmann: Menschenbild, S. 25; Dinzelbacher: Wirken, S. 290.

524 Vgl. Curtius: Europäische Literatur, S. 91-93, mit Beispielen.

erreichen. So korrespondiert mit ihrer Selbsterniedrigung auch eine Erhöhung Bernhards. Ihm gegenüber bezeichnet sie sich neben „misera“ auch noch als „deine unwürdige Dienerin“ (Z. 13) oder als „deine Magd“ (Z. 16). Sie ist „sehr beunruhigt“ (Z. 7), „zaghaft“ (Z. 35), „wankelmütig“ (Z. 42), „ungelehrt“ (Z. 24) und seit ihrer Kindheit hatte sie keine „sichere Stunde“ (Z. 14). Bernhard dagegen erscheint als das gerade Gegenteil: als „verehrungswürdig“ (Z. 1) und „vertrauenswürdig“ (Z. 12). Der „Vater“ (Z. 1; Z. 7; Z. 12) zeichnet sich aus durch „Weisheit“ (Z. 14 und 26). Er ist nicht wankelmütig (Z. 46), sondern richtet sich und die Welt zum Heil auf. Kurz: Er ist der „Adler, der in die Sonne blickt“ (Z. 47-49).

Diese Bescheidenheitstypik ist nun, und das macht sie für Hildegard unvermeidbar, im Christentum auch religiös aufgeladen. Gott hat sich mit der Inkarnation in Jesus, seiner Armut und der schimpflichen und grausamen Art der Passion selbst erniedrigt, um die Menschen zu erlösen. Wenn sich der Höchste für sie demütigt, dürfen sich die Menschen nicht überheben. Mit der „*humilitas*“ kontrastiert dann auch die „*superbia*“, die Todsünde, welche Augustinus als erste der „*vitia capitalia*“ benennt: „caput omnium morborum superbia est, quia caput omnium peccatorum superbia.“⁵²⁵ Auch für Hildegard ist der Stolz die schwerste Sünde, die bereits im Himmel geschah, als Luzifer sein wollte wie Gott.⁵²⁶ In seiner Schrift *De gradibus humilitatis et superbiae* schildert Bernhard den Aufstieg von Tugend zu Tugend bis zum Gipfel der Demut, von dem aus man, wie vom Berge Sion, die Wahrheit erblickt.⁵²⁷

Im übrigen ist aber die Herabsetzung der eigenen Person und des weiblichen Geschlechts auch kein Privileg von Frauen. In der 12. Hoheliedpredigt tritt Bernhard denjenigen entgegen, die ihn allzusehr in außerklösterliche Geschäfte einbinden wollen, und antwortet mit den Worten Christi: „Warum laßt ihr die Frau nicht in Ruhe?“ Ihm, dem gänzlich Ungeeigneten, wolle man diese Bürde aufladen, die seine schwachen Kräfte übersteige. Auch seinen Mitbrüdern rät er: „Wir wollen erkennen, daß unsere Kräfte den Mühen nicht gewachsen sind, und kein Gefallen darin finden, unsere zarten, weiblichen Schultern mit Lasten zu beladen, die für Männer bestimmt sind.“ Allerdings kann man erst, wenn man „vom Weib zum Mann, ja zum vollkommenen Mann fortgeschritten ist, zum Werk der Vollkommenheit herangezogen werden.“⁵²⁸ Seine Selbstdemütigung treibt er auf die Spitze mit dem frauenfeindlichen

525 Augustinus: *In Iohannis Evangelium Tractatus* XXV/16; zitiert nach Dinzelbacher: Vision, S. 210.

526 So z. B. *Scivias* III/1/17, Z. 615f.; vgl. auch Kapitel 3.2.1.

527 Vgl. Bernhard von Clairvaux: *De gradibus humilitatis et superbiae* I.2, in: Ders.: Opera, Bd. 3: Tractatus et Opuscula, ed. Jean Leclercq / Henri M. Rochais, Rom 1963, S. 17, Z. 21-25; vgl. Dinzelbacher: Bernhard, S. 51.

528 Bernhard von Clairvaux: *Sermones Super Cantica Canticorum*. Sermo 12, V.8-VI.9, in: Ders.: Opera, Bd. 1: Sermones Super Cantica Canticorum. 1-35, ed. Jean Leclercq und Henri M. Rochais, Rom 1957, S. 65, Z.

Satz: „Besser ist die Unbilligkeit/Strenge (iniquitas) des Mannes als das Wohltun / die Freundlichkeit von einer Frau (benefaciens mulier).“⁵²⁹

Diese Textpassage ist als rein rhetorische zu verstehen. Bernhard verwendet die Sentenz aus Sir 42, 14, im Rahmen einer Kirchenkritik, in der er Schwächen der Bischöfe anprangert. Entweder um beschwichtigend einzulenken oder, wohl eher, um die versammelten Brüder auf die vornehmliche Aufgabe der Mönche, Selbstkritik zu üben, hinzuweisen, setzt Bernhard für den Bischof das Bild des Mannes, für den Mönch die Frau.⁵³⁰ Selbst wenn er von den fraulich weichen Schultern der Mönche, die keine Bürden für Männer tragen könnten, spricht, bleiben solche Metaphern in einer Sphäre, die nicht auf das reale Leben übergreift. Dies hat ebenso wie die Feminisierung der religiösen Sprache keinen Einfluss auf sein generelles Verhalten gegenüber dem weiblichen Geschlecht.⁵³¹ Die Frau war für Bernhard „ein Teufelsnetz zum Seelenfang“,⁵³² „eine menschliche Conditio, die negativ besetzt ist und überwunden werden muss.“⁵³³ Für Bernhard ist die Selbstbezeichnung als Frau eine rein rhetorische Demütigung. Er ist eben ein Mann, dagegen ist Hildegards *ego misera* für sie bitterer Ernst. Wenn Hildegard sich als elende Frau bezeichnet, dann ist das eine Tiefe, die Bernhard trotz aller Rhetorik nicht erreichen kann.

6.2.4 Ist sich Hildegard ihrer Erwählung sicher – oder: Was will sie von Bernhard?

Auffallend ist der Stil von Hildegards Brief. Sie schreibt an den „verehrungswürdigen und furchterregenden Vater“ (Z. 1f.), der ein Kämpfer für Gott ist. Doch mit ihrem Anliegen wendet sie sich nicht an den Kirchenpolitiker, sondern an den Abt, den „vertrauenswürdigen und milden Vater“ (Z. 12; ähnlich Z. 35f.), der sich auszeichnet durch Güte, Vaterliebe und Weisheit (Z. 12; Z. 14 und Z. 26). Diesen fragt sie: „Was hältst du von all dem?“ (Z. 23). Das Problem Bernhards wird aber sein, dass er eine „Ferndiagnose“ abgeben soll, ohne genauere Informationen von der Nonne zu erhalten. Bernhard soll sagen, und das ist neben aller Rhetorik der zentrale Satz in Hildegards Schreiben: „Willst du, daß ich dies offen sage oder daß ich Schweigen

27, bis S. 66, Z. 8. Die geschlechtsmetaphorische Selbsterniedrigung zur Frau, um von Gott erhoben zu werden, findet sich z. B. auch bei Bonaventura, Meister Eckhart und Jean Gerson, vgl. Bynum: Fragmentierung, S. 184.

529 Ebd.

530 Bynum: Jesus, S. 128, Anm. 63; vgl. auch Dies.: Humanity, S. 268f. und 277.

531 Dinzelbacher: Bernhard, S. 75.

532 Vita Ia/6/30, in: Bernhard von Clairvaux: Opera omnia, Bd. 4, ed. Jacques-Paul Migne, Paris 1855 (PL; Bd. 185), 244 C-D.

533 Dinzelbacher: Bernhard, S. 74.

bewahren soll?“ (Z. 37f.).⁵³⁴ Man könnte glauben, sie machte ihr ganzes weiteres Verhalten von Bernhards Entscheidung abhängig.⁵³⁵ Sie ist sehr beunruhigt (Z. 7) und lebte wegen ihrer Gesichter „von Kindheit an nicht eine einzige Stunde in Sicherheit“ (Z. 13f.). Vertrauensvoll wendet sie sich an Bernhard, an den geistlichen Vater, wenn sie schreibt, „ich bin in deine Seele hineingelegt“ (Z. 36). Niedergeschlagen und verzweifelt fasst sie aber neue Hoffnung: „Nun aber erhebe ich mich und eile zu dir“ (Z. 45). Bernhard soll sie trösten (Z. 15f.), ja sie beschwört ihn geradezu: „Um der Liebe Gottes willen begehre ich, Vater, daß du mich tröstest“ (Z. 32). In fast schon existenzieller Not ruft sie den dreieinigen Gott an (Z. 50-55), damit Bernhard nicht bei den Worten dieses Menschen teilnahmslos erlahmt (Z. 57).⁵³⁶

Nun ist dies sicher alles richtig, doch die Verzweiflung Hildegards muss, wenn man diesen Brief nicht isoliert bzw. einzelne Aussagen innerhalb des Schreibens genauer betrachtet, relativiert werden. So ist in diesem Zusammenhang interessant, dass schon vorher eine Vision von ihr niedergeschrieben und dann wohl auch verbreitet worden ist. Es ist die, wie Staab es nennt, „abschließende, grandiose Vision der Jutta-Vita von der Wanderung der Seele der Meisterin durch manche Anfechtung hin zum Paradies.“⁵³⁷ In der Jutta-Vita heißt es zur Person Hildegards,⁵³⁸

die Jungfrau, der dies geoffenbart wurde, [...] kraftvoll im heiligenmäßigen Leben, ein Gipfel aller Tugenden, die besonders dieses Gesicht von Gott nach sehr ernsthaften und frommen Gebet erhielt. Und damit sie darüber ganz gewiß sein konnte und ihr jeder Zweifel gründlich genommen würde, wurde ihr zu dessen Bestätigung noch anderes eröffnet. [...] Und ihr wurde von Gott aufgetragen, die vorgenannte Schau aufmerksam ihrem Gedächtnis einzuverleiben.⁵³⁹

Sicher ist eine einfache Vision nicht vergleichbar mit dem Visionszyklus des *Scivias*, und in Viten gehören Gesichte auch zur literarischen Gattung. Aber diese Schau ist doch ein weiteres Symptom ihrer Begabung, die ihr vielleicht schon damals zu regionaler Bekanntheit verhalf.⁵⁴⁰

534 Ep 1, Z. 37f: „(...) si velis ut hec dicam palam, aut habeam silentium“.

535 Dem widersprechen aber die anderen Schritte Hildegards, die sie um ihrer Anerkennung willen unternahm. Siehe dazu Kapitel 6.2.1 und 6.2.2.

536 Umso deutlicher wird der Kontrast zu dem nüchternen Bernhardbrief nach der Handschrift Z.

537 Staab: Kindheit, S. 68.

538 Aus der Charakterisierung dieser Nonne kann man auf Hildegard schließen, ihr Name wird aber nicht genannt; vgl. Mews: Religious Thinker, S. 54.

539 Jutta-Vita IX/9, S. 186.

540 Eine regionale Bekanntheit, allerdings ohne Begründung oder Berufung auf diese „Vita-Vision“ vermuten Brocchieri: Hildegard, S. 196, und Jean Leclercq: Der heilige Bernhard und Deutschland, in: Dieter R.

Vor allem aber gibt es auch im Brief der Rupertsberger Nonne einige Stellen, die das Bewusstsein einer göttlichen Erwählung andeuten. Es handelt sich um Signale, die Bernhards Entscheidung in eine bestimmte Richtung lenken sollten.⁵⁴¹ Hildegard schaute schon seit ihrer Kindheit große Wunderdinge, die sie nicht aussprechen könnte, wenn nicht Gottes Geist sie belehrte, damit sie glaube (Z. 11).⁵⁴² Bernhard soll ihr antworten, so wie ihn der Heilige Geist belehrt (Z. 15).⁵⁴³

Sie ist jedoch, was sie auch Bernhard wissen lässt, schon belehrt. Freilich ist die arme Frau ungelehrt, durch keinerlei Schulwissen über äußere Dinge unterwiesen (Z. 24), sie kann nur „einfältig lesen, weiß aber den Text nicht zu gliedern“ (Z. 22).⁵⁴⁴ Ihre Unbildung wird von Hildegard oft betont.⁵⁴⁵ Lesen aber kann sie den Psalter, die Evangelien und die anderen Bücher, etwa der Vulgata und Patristik, durchaus. Vermutlich hat sie die lateinische Sprache im täglichen Umgang mit diesen Texten gelernt. Wenn ihre Fähigkeiten – nach ihrem eigenen Bekunden – nicht über ein „in simplicitate legere“ hinausreichen, so ist dies im monastischen Bereich nicht zu beanstanden, denn die Bibel ist hier „nicht zuerst eine Quelle der Erkenntnis und wissenschaftlichen Forschung, sondern ein Mittel zum Heil.“⁵⁴⁶ Hildegard stellt sich damit selbst in die monastische Tradition der „*docta ignorantia*“.⁵⁴⁷ Sie meint damit auch, dass sie keine klassische, formelle Ausbildung erhalten hat.⁵⁴⁸ Doch solches

Bauer / Gotthard Fuchs: Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, Innsbruck 1996, S. 316-328, hier S. 318.

541 Die Interpretation von Schrader / Führkötter: Die Echtheit, S. 108, übersieht diese Dimension des Briefes: „Noch weiß Hildegard als unbekannte Nonne auf dem Disibodenberg. Ihr obliegt nur die Leitung eines kleinen, dem Mönchskloster angeschlossenen Frauenkonventes. Niemand kennt ihren Namen. Niemand weiß um das, was sie zutiefst bewegt. [...] Befangen in der Situation eines einsamen, von übergroßen seelischen Erlebnissen ergriffenen Menschen, sucht sie in ihrer Schwachheit Stütze und Trost bei einem Starken, Hellsichtigen, Heiligen.“ Der Brief ist nicht spontan entstanden. Zudem darf er nicht isoliert betrachtet werden, sondern muss in den Zusammenhang mit dem Streben Hildegards nach Anerkennung gesetzt werden. Wenn Volmar ihre Schreiben sprachlich überarbeitet, ihr also bei ihrem Schaffen hilft, so ist wohl auch davon auszugehen, dass dies mit der Zustimmung des Abtes geschieht, das Schaffen also kein völlig „einsamer Akt“ war.

542 Ep 1, Z. 11: „nisi quod me docuit Spiritus Dei, ut credam“.

543 Ep 1, Z. 15: „secundum quod doctus fueris in Spiritu Sancto“.

544 Ep 1, Z. 22: „in simplicitate legere, non in absconsione textus“.

545 Dazu zum Beispiel Gouguenheim: La Sibylle, S. 54-63, mit vielen Textbelegen.

546 Leclercq: Wissenschaft, S. 94.

547 Leclercq: Wissenschaft, S. 21. Zur Kritik Hildegards an Schultheologen im *Scivias* siehe Zöllner: Gott, S. 121-124.

548 Wenn sie ihre Werke Volmar zur grammatikalisch-stilistischen Arbeit überließ, stellt sich die Frage, ob sie diesen Brief alleine verfasst hat. Rein spekulativ, aber auch nicht widerlegbar, bleibt die Vermutung, dass – so wie er in die Visionen eingeweiht war und Abt Kuno davon informiert – er auch an diesem Schritt Hildegards auf dem Weg zu ihrer offiziellen Anerkennung Anteil hatte.

Wissen ist ohnehin nicht das Eigentliche, denn „nur innen in meiner Seele bin ich unterwiesen“ (Z. 25).⁵⁴⁹ Und zwar derart, dass sie den „inneren Sinn der Auslegung des Psalters, des Evangeliums und der anderen Bücher“ (Z. 17f.) weiß. Ihre mangelnde Gelehrsamkeit wird also mehr als kompensiert durch Visionen, durch die ihr viel wichtigere, wesentlichere Dinge gnadenhaft mitgeteilt werden.

Wie Hildegards Argumentationsweise funktioniert, wird besonders deutlich in einer autobiographischen Passage der Vita: „In dieser Schau verstand ich die Schriften der Propheten, Evangelien sowie anderer Heiliger und einiger Philosophen ohne irgendeine menschliche Unterweisung, und einige von ihnen legte ich aus, obwohl ich kaum wissenschaftliche Bildung besaß, so wie die ungelehrte Frau [Jutta; Anmerkung des Autors] mich gelehrt hatte. Aber ich habe auch Gesänge mit Melodien zum Lobe Gottes und der Heiligen ohne Unterweisung durch irgendeinen Menschen verfasst und gesungen, obwohl ich niemals Neumen oder irgendeinen Gesang gelernt hatte. Als diese Dinge der Mainzer Kirche zu Gehör gebracht und dort durchgesprochen wurden, sagten alle, dass sie von Gott kämen und aus der prophetischen Rede, die einst die Propheten prophezeit hatten.“⁵⁵⁰

Mit dem Beharren auf ihrer Ungelehrtheit fordert sie die Anerkennung ihrer Werke als von Gott inspiriert, ja eigentlich geradezu diktiert.⁵⁵¹ Sie fordert damit ihre prophetische Autorität ein.⁵⁵²

549 Ep 1, Z. 25: „sed intus in anima mea sum docta“.

550 Vita II/2, Z. 81-97.

551 Denn im Verständnis der monastischen Theologie bedarf sowohl das Verfassen eines „heiligen Textes“ als auch das Verfassen von Kommentaren zur Heiligen Schrift der göttlichen Inspiration. Für eine kurze Kennzeichnung der „monastischen Theologie“ siehe zuletzt Angenendt: Geschichte, S. 174-177. Nach Richard von St. Viktor: *De eruditione*, PL; Bd. 196, Sp. 1305A, gibt es zweifelsohne „nie eine wirkliche Auslegung der heiligen Schrift ohne den Beistand dessen, der sie inspirierte“, zitiert nach: Angenendt: Geschichte, S. 177. Hildegard steht somit ganz im monastischen Kontext. Denn, wie Friedrich Ohly: Metaphern für die Inspiration, in: Euphorion 87 (1993), S. 119-171, hier S. 137, feststellt: Der „Zusammenfall von Gottes und des Menschen Hand beim Schreiben ist ein Zeugnis des die Theologie des 12. Jahrhunderts kennzeichnenden Sich-Begegnens gleichgerichteter Antriebe Gottes und des Menschen zu einem gemeinsamen Bewirken des beiderseits Erstrebten.“ Bei Hildegard geht der persönliche Beitrag gemäß ihrem Selbstverständnis und dem Urteil der Zeit gegen Null. Gott spricht durch sie zu den Menschen. Zum Unterschied zu Rupert von Deutz vgl. Newman: Visions, S. 172f.; Bartlett: Commentary, S. 162; Mews: The Virgin, S. 33; Liebeschütz: Weltbild, S. 42-45 und 166.

552 Vgl. Newman: Seherin, S. 124. Diesen wichtigen Punkt übersieht Staab: Kindheit, S. 66f. Da Hildegard als „Prophetin“ natürlich nicht andere Autoren zitieren kann – es stammt ja alles von Gott – fällt es schwer, etwaige Vorlagen bzw. ihre Lektüre zu eruieren, zumal die Bibliothek auf dem Rupertsberg nicht mehr rekonstruierbar ist; vgl. Meier: Eriugena, S. 497. Unter anderem durch einen Vergleich der Lexik Hildegards mit anderen Werken kamen zuletzt Albert Derolez und Peter Dronke zu neuen Ergebnissen. Hildegard, so ihr Urteil, „belongs with the twelfth-century philosophical and scientific avant-garde“, LDO, Einleitung, XVI. Vgl. dazu das Kapitel „Hildegard's originality in language and use of sources“ (ebd., S. XIII-XXXV).

Als Ungebildete erfährt sie ihre Erkenntnis aus dem Geist, denn ihrer eigenen Unfähigkeit kann sie nicht entstammen. Dies ist nun eine Auffassung, die im Mittelalter verbreitet ist⁵⁵³ und sich auch bei Bernhard von Clairvaux findet. Über einen verstorbenen Bruder sagt er: „Das Schrifttum kannte er nicht, aber er hatte einen Sinn, der ihn die Schriften verstehen ließ, er hatte den Geist, der ihn erleuchtete.“⁵⁵⁴ Wenn sich später Theologen mit Fragen an Hildegard wenden, so zeigt sich darin auch „das Eingeständnis, dass die Schau der ungelehrten Frau in größere Tiefen vorstieß als die wissenschaftliche Theologie“.⁵⁵⁵

Dass man auch auf dem Rupertsberg genau dieser Meinung war, wird in einem Brief⁵⁵⁶ mit dem sich kurz vor seinem Tod Volmar zusammen mit den Schwestern des Konvents an Hildegard wandte, deutlich. In diesem Schreiben wird ebenfalls der Gegensatz zwischen Wissenschaft und inspirierter Schau herausgestellt. Volmar schildert dort die Trauer und das Elend, die nach dem Tod der „magistra sanctissima“ (Z. 1) auf dem Rupertsberg herrschen werden: „Wo bleibt dann die Antwort für die Ratsuchenden in all ihren Problemen, wo die neue Schriftauslegung? [...] Wo bleiben dann die neuen und unerhörten Ansprachen an den Heiligenfesten [...]?“ (Z. 18-21). Die Äbtissin⁵⁵⁷ hatte sich „mit mütterlicher Zuneigung“ (Z. 25) vorbildlich um ihre Gemeinschaft gekümmert. Doch wie negativ unterscheiden sich davon viele andere Menschen: „Warum untersuchen so viele vorher vergeblich auf beschwerlichen Wegen in weitentfernten Teilen der Welt die Lehren verschiedener Richtungen?“ (Z. 28-30). Wer sich vielem zuwendet, werde nichts davon richtig erfassen. Er wird nur abgelenkt vom Wichtigsten, dem „deus quaerere“, der Aufgabe eines jeden Christen. Wie unterscheidet sich dagegen doch von diesem unsteten Leben die kontemplative Ruhe des Klosters.⁵⁵⁸ Doch diese Abgeschiedenheit behagt jenen nicht. In Streitgesprächen, beim Disputieren, wollen sie sich profilieren (Z. 30-33). „O vanitas vanitatum!“ (Z. 28) Denn, wie schon Bernhard von Clairvaux sagte, „man sucht ihn [Gott; Anmerkung des Autors] besser und findet ihn leichter, wenn man betet, als wenn man Abhandlungen schreibt.“⁵⁵⁹ Man erforsche die Geheimnisse Gottes, wie er selbst im *Scivias* offenbart,

553 Einschränkung muss angemerkt werden, dass der Anspruch, gleich den tieferen Sinn sämtlicher heiliger Schriften mitgeteilt zu bekommen, selten sein dürfte.

554 Bernhard von Clairvaux: *Sermones Super Cantica Canticorum*. Sermo 26 7.I, Opera Bd. 1, S. 175 Z. 12f.; vgl. Diers: Bernhard, S. 198-209.

555 Gertz: Tönend vom lebendigen Licht, S. 174. Vgl. Führkötter: Briefwechsel, S. 42-45 und 229-234.

556 Ep 195. Van Acker: Vorbemerkungen I, S. 153, Anm. 52, datiert den Brief auf circa 1170.

557 Im Schutzbrief, den Kaiser Friedrich I. im Jahr 1163 für das Kloster Rupertsberg ausstellte, ist das einzige zeitgenössische Zeugnis für die Benennung als „abbatissa“, MUB 2, Nr. 274, S. 485.

558 Vgl. Leclercq: Wissenschaft, S. 217 und 232. LVM V/30, Z. 514: „Überall suchen sie nur, überall gehen sie in die Irre“; dem steht die ausgeglichene Gemütsruhe gegenüber.

allein mit ergebener Seele, sorgsam in Gebet, Weinen und Fasten.⁵⁶⁰ Diese dagegen werden nicht an das Ziel gelangen, im Gegenteil: „Ja, sie löschen durch den Trotz, in dem sie sich selbst für etwas halten, den Funken des Heiligen Geistes gänzlich in sich aus“ (Z. 36-37). Es bleibt unklar, wen genau Volmar in diesem Brief kritisiert. Zumindest sind es keine Ordensgeistliche, die ihren Vorschriften folgen, da diese in der Regel aufgrund der „*stabilitas loci*“ nicht in der Welt umherschweifen⁵⁶¹ (Z. 29f.). Sie scheinen sich zudem neben der Theologie, der „*vera doctrina*“ (Z. 51), auch mit anderen Themen zu beschäftigen. Der Vorwurf der Simonie (Z. 34) verweist nun allerdings auf Priester. Durch ihre Bezeichnung als „*moderni scholastici*“⁵⁶² (Z. 38) wird man sie im Umkreis der Stadt- bzw. Kathedralschulen,⁵⁶³ der späteren Universitäten, suchen müssen. Gemeint sind vielleicht auch Studenten, die von einer Schule zur nächsten ziehen, um die bekanntesten Lehrer aufzusuchen. Der Gegensatz zwischen Stadtschule und monastischer Theologie ist in monastischen Kreisen ein verbreitetes Motiv.⁵⁶⁴ In diesem Brief wird der Topos aufgenommen, um Hildegard davon positiv abzuheben. Denn ihr verkündet der Geist der Prophetie und Schau, „was sie keinesfalls begreifen können“ (Z. 41).⁵⁶⁵ Denn, so Volmar: „Er unterrichtet, worüber Er will und weht, wo Er will“⁵⁶⁶. Daher scheint sich offenbar auch hier erfüllt zu

559 Bernhard von Clairvaux: *De consideratione ad Eugenium papam* V/XIV/32, in: Ders.: Opera, Bd. 3, ed. Jean Leclercq / Henri M. Rochais, Rom 1963, S. 493, Z. 24f.; vgl. Leclercq: Wissenschaft, S. 239. Entsprechend heißt es in *Scivias* II/6/60, Z. 1815-1818: Wer Gottes Geheimnisse verstehen will, der soll sie „sorgsam in Gebet, Weinen und Fasten [erforschen]. So haben sie gewiß auch unsere Väter erforscht [...]. wenn du sie auf diese Weise gesucht und gefunden hast, dann wirst du das übrige dem Heiligen Geist überlassen.“

560 *Ebd.*

561 Erst im Jahr 1219 wird die Residenzpflicht für Studien aufgehoben; vgl. Jürgen Miethke: Die Kirche und die Universitäten im 13. Jahrhundert, in: Johannes Fried (Hg.): Schulen und Studien im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters, Sigmaringen 1986 (Vorträge und Forschungen; Bd. 30), S. 285-320, hier S. 312.

562 Van Acker: Vorbemerkungen I, S. 153, Anm. 51, sieht hier – ohne dies näher zu erläutern – eine Anspielung auf die Nominalisten. Als Kritik an den Nominalisten lässt sich wohl LDO I/IV/105, Z. 24f. lesen: „quia homo nullam rem alio modo nisi per nomina discernit“. Schipperges: Die Welt, S. 169, übersetzt interpretierend: „Nicht anders als durch Namen kann der Mensch das Wesen eines Dinges erfassen.“

563 Vgl. Leclercq: Wissenschaft, S. 11: „Wenn Menschen des 12. Jahrhunderts von ‚Schulen‘ sprechen, z. B. ‚zur Schule gehen‘, *ad scholas ire*, dann verstehen sie darunter die Stadtschulen und nicht die Klosterschulen.“

564 Zum Gegensatz zwischen Stadtschulen und Klöstern siehe Leclercq: Wissenschaft, S. 213-259; besonders bei den Mönchen wurde der Gegensatz zwischen Kloster und Schule auch zu einem literarischen Thema, ebd., S. 223; vgl. auch Anton Martin Schmidt: Scholastik, Göttingen 1969 (Die Kirche in ihrer Geschichte; Bd. 2), S. 77 und 80f. Schon Leclercq wies darauf hin, dass jenseits aller Polemik auch von monastischen Autoren der Wert der Bildung anerkannt wurde.

565 Im *Scivias* wendet sich Hildegard an Gott: „Ich bitte dich, mein Herr, schenke mir Einsicht“, *Scivias* III/1, Z. 80f.

haben, dass Gott das Törichte und Schwache der Welt erwählt haben soll, um die Weisen und das Starke zu beschämen“ (Z. 42-44). Überhaupt bleibt der Eifer der „scholastici“ fruchtlos, denn „der Lehrer bewegt vergeblich äußerlich die Lippen, wenn ihm nicht der Geist innewohnt, der die Herzen der Hörer unterweist“ (Z. 52f.).⁵⁶⁷

Hildegard aber war, um nun zu ihrem Brief an Bernhard zurückzukehren, selbst schon vom Geist belehrt. Die Antwort des Zisterziensers an Hildegard soll nun für sie ein Trost sein (Z. 16). Doch trösten kann sie wohl nur eine Aufmunterung, ihren Visionen zu folgen, ihnen zu trauen und letztlich sie auch weiterzuerzählen. Dies wird auch in den Zeilen 30 und 31 deutlich: „Ihm [Volmar; Anmerkung des Autors] habe ich alle meine Geheimnisse offenbart und *er bat mich mit der Gewissheit getröstet, sie seien erhaben und ebrfurchtgebietend*.“⁵⁶⁸ Nicht zufällig folgt darauf gleich: „Um der Liebe Gottes willen, begehre ich, Vater, dass du mich tröstest. Dann werde ich Gewissheit haben“⁵⁶⁹ (Z. 32f.).

Bis jetzt hat sie zwar ihre Gesichte nicht weitererzählt, doch der Grund ihres Schweigens liegt nicht in ihren Visionen, sondern hat äußere Gründe. Da es nämlich unter den Menschen viele Spaltungen („schismata“) gibt (Z. 27f.).⁵⁷⁰ Zu Beginn des *Scivias* schreibt Hildegard, sie habe solange geschwiegen, wegen „des Argwohns, des Vorurteils und wegen der Vieldeutigkeit der menschlichen Worte“⁵⁷¹ Es spiegelt sich darin die Furcht Hildegards, dass man ihr nicht glauben würde. Dies ist ein Prophetentopos, der sich schon bei Mose findet: „Siehe, sie werden mir nicht glauben,

566 Joh 3, 8; in der Edition kursiv. Vgl. auch Hildegards *Solutiones triginta octo quaestionum*. Sie antwortet hier auf Fragen der Mönche von Villers, einer Gemeinschaft mit einer „open hostility to scholastic philosophy“, Ernest McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture*, New York 1969, S. 288; zitiert nach Bartlett: *Commentary*, S. 154. Hildegard steht eher auf Seiten der „monastischen Theologie“, vgl. Bartlett: *Commentary*, S. 156-161. Erklärungsprobleme kennt Hildegard hierbei nicht: „Although the commentaries of monastic and scholastic authors reveal their inability to reconcile their faith and scientific knowledge, Hildegard's prophetic authority bypasses this dilemma entirely“, Bartlett: *Commentary*, S. 163. Und nur deshalb wandten sich ja auch die Mönche an die Seherin.

567 Daher nützt auch die geschäftige Arbeit jener, die die Erhabenheit der wahren Lehre erforschen wollen, wenig (Ep 195, Z. 49-52). Im *Scivias* betont Hildegard entsprechend, dass man nicht mehr erforschen darf, als Gott preisgeben will, *Scivias* II/1/12, Z. 298-300; *Scivias* III/10/5, Z. 171-173; III/7/11, Z. 436, 445-448. Gott wünscht vielmehr Erkenntnis in der Einfalt des Glaubens, *Scivias* III/7/11, Z. 483-485 und 506f. Vgl. dazu Zöller: *Gott*, S. 121-124 und S. 548-550.

568 Z. 30f.: „(...) Et illi monstravi omnia secreta mea, et consolatus est me certe, quod hec magna et timenda sint.“

569 Ep 1, Z. 32f.: „Volo, pater, propter amorem Dei, ut me consoleris, et certa ero.“

570 Es wird nicht klar, ob der Abt Kuno – Volmar soll ihn ja informiert haben – bereits von ihren Visionen weiß. Schon allein aufgrund der räumlichen Nähe – noch ist ja Hildegard nicht auf den Rupertsberg übersiedelt – ist dies sehr wahrscheinlich. Noch mehr, wenn man von einer lokalen Berühmtheit der Seherin ausgeht.

571 *Scivias*, *Protestificatio*, Z. 79-81.

noch meine Stimme hören, sondern werden sagen: Der Herr ist dir nicht erschienen“ (Ex 4, 1).⁵⁷² Sich selbst weist Hildegard in dieser schismatischen Zeit durchaus geistlich-religiöse Kompetenz zu. Nur einen Mönch weihte sie in ihre Geheimnisse ein, und zwar deshalb, weil sie ihn geprüft und in seinem klösterlichen Wandel bewährt gefunden hat (Z. 29f.).

Die Frage, mit der sich die Nonne nun an Bernhard wendet, lautet: Soll sie offen ihre Visionen erzählen, also den tieferen Sinn der heiligen Bücher, der ihr gnadenhaft offenbart wird, weitergeben, oder dies verschweigen? Aber eben dieses Schweigen ist Hildegard bis jetzt nicht gut bekommen, wie sie Bernhard unmittelbar anschließend mitteilt: „Ja, bisweilen werde ich – *weil ich schweige*– von dieser Schau mit schweren Krankheiten aufs Lager niedergeworfen, so dass ich mich nicht aufrichten kann“ (Z. 39-41).⁵⁷³ Soll nun der Zisterzienser ihr zu weiterem Schweigen raten? Das Nicht-Weitersagen bedeutet doch wohl auch ein Nicht-Hören-Wollen auf Gott. Explizit äußert Hildegard dies in ihrer Autobiographie: „Wenn ich aus Furcht vor dem Volk (dem entspricht in diesem Brief: „multa schismata sunt in hominibus“) diese Wege, die Gott mir wies, vernachlässigte, wurden meine körperlichen Schmerzen vermehrt, und sie wichen nicht, bis ich gehorchte, so wie es auch Jona erging, der heftig bedrängt wurde, bis er sich wieder auf den Gehorsam besann.“⁵⁷⁴

Wenn man diese „Obertöne“ in Hildegards Schreiben wahrnimmt – und ein Mönch, der täglich in der Bibel las, die für ihn die wahre Realität beschrieb, tat dies in noch viel intensiverer Weise, als es einem heutigen Leser überhaupt möglich ist – musste Bernhard darauf zumindest vorsichtig antworten. Pauschal verdammen konnte er diese Nonne nicht, zumal sie beispielhaft in der Demut verharrte.

572 Überhaupt nehmen Propheten nur widerwillig ihre Berufung an. Gideon zögert: „Mein Geschlecht ist das geringste in Manasse und ich bin der Jüngste in meines Vaters Hause“ (Ri 6, 15-16). Jeremia zweifelt: „Ach Herr, ich taue nicht zu predigen: denn ich bin zu jung“ (Jer 1, 6-7). Jona flieht vor seinem Auftrag (Jona 1, 3-4). Vgl. auch Ep 20r: „Oft wird mir also das gezeigt, was mein Geist nicht begehrt und auch nicht, wonach ich willentlich suche. Vielmehr sehe ich es oft gezwungenermaßen.“

573 Ep 1, Z. 39-41: „Et interdum de hac visione prosternor in magnis infirmitatibus in lectum, *quia taceo*, ita ut non possim me erigere [Hervorhebung des Autors].“

574 Vita III/23, Z. 26-30; vgl. auch II/2, Z. 77-81, II/5, Z. 14-21. Wenn in dieser Arbeit auf Parallelen in der Bibel und der Selbstinszenierung Hildegards hingewiesen wurde, so soll das nicht bedeuten, dass Hildegard sich nur stilisierte. Es dürfte auf sie auch das zutreffen, was Dinzelbacher: Bernhard, S. 49, für Bernhard von Clairvaux konstatiert: „Seine persönlichen Erfahrungen formte er vermittels der biblischen Bilder, die sein Denken überfluteten“.

6.3 Die Antwort Bernhards

6.3.1 Bernhards knappe Erwiderung

Was Bernhard über Hildegard wusste, kann nicht eindeutig geklärt werden. Gert Wendelborn behauptet zwar, dass er der Nonne antwortete, nachdem er „sich offenbar konsultiert hatte.“⁵⁷⁵ Doch dafür fehlen jegliche Indizien. Jean Leclercq wiederum glaubt, dass Bernhard auf seiner Reise durch das Rheinland 1147 deshalb nicht das Bedürfnis verspürte, Hildegard, „die schon damals als Prophetin angesehen wurde“ aufzusuchen, da er „allzusehr von der Glaubwürdigkeit ihrer Charismen überzeugt“ war⁵⁷⁶ – eine kühne Hypothese. Immerhin vorstellbar ist, dass er gerüchteweise von ihr gehört hatte. Es wird daher im Folgenden davon ausgegangen, dass für den Brief Bernhards nur Informationen maßgeblich sind, die er durch das Schreiben Hildegards erhalten hat.

Die Asymmetrie der Korrespondenten zeigt sich schon äußerlich an der Länge ihrer Briefe. In der Ausgabe CChrCM 91 umfasst der Anfragebrief Hildegards 61, das Antwortschreiben Bernhards nur 16 Zeilen. Hildegard ist eben für den Zisterzienser nur eine einfache Nonne, irgendwo im Rheinland. Bernhard entschuldigt sich auch, und zwar damit, dass die Menge der Geschäfte ihn zwingt, kürzer zu antworten, als er gern möchte (Z. 6f.). Dies ist wohl keine Floskel. Es finden sich zahlreiche Parallelstellen auch in Briefen an ihm vertraute und an bedeutendere Personen dazu. Immer wieder klagt er über die Beanspruchung durch weltliche Geschäfte.⁵⁷⁷ Besonders in den Jahren 1146/47 während seiner Agitation für einen zweiten Kreuzzug war seine Belastung enorm.

6.3.2 Das Duell der Demut

Als Mönch des 12. Jahrhunderts muss Bernhard natürlich den Lobpreisungen Hildegards entgegentreten. Er wetteifert mit ihr um Demut und Bescheidenheit. Jean Leclercq nennt dies treffend „joute d’humilité“.⁵⁷⁸ Der „Bruder Bernhard, genannt Abt von Clairvaux“, bete für sie, „wenn das Gebet eines Sünders etwas vermag“ (Z. 1f.). „Da du von unserer Wenigkeit weit anders zu denken scheinst, als unser Gewissen sich selbst einschätzt, so glauben wir, daß dies einzig deiner Demut zuzuschreiben ist“ (Z. 3f.). Der Demut, die Hildegard in ihrem Urteil über sich und Bernhard gezeigt hat,

⁵⁷⁵ Wendelborn: Bernhard, S. 202.

⁵⁷⁶ Leclercq: Der heilige Bernhard, S. 318.

⁵⁷⁷ Siehe dazu Diers: Bernhard, S. 153–155.

⁵⁷⁸ Leclercq: La femme, S. 54.

entspricht nun auch der Zisterzienser. Doch ist dies keine „affektive Bescheidenheitstopik“,⁵⁷⁹ sondern ein zentraler Aspekt in Bernhards Glauben. Man muss sich selbst prüfen und sein Gewissen erforschen. Damit ist Bernhard bei dem großen zisterziensischen Thema der Selbsterkenntnis: „Bei dir selbst muß also deine Besinnung beginnen – und nicht nur das, sie muß auch in dir ihren Abschluß finden. Wohin du in deiner Besinnung auch umherschweifst, rufe sie mit heilbringenden Früchten zu dir zurück. Du stehst für dich an erster Stelle, du an letzter.“⁵⁸⁰ Welcher überzeugte Christ im Mittelalter käme bei dieser Selbstbeobachtung nicht zu dem Ergebnis, dass wir alle Sünder sind und kein Mensch ohne Sünde ist, denn von ihm „kommt das Böse, das Gute aber von Gott“.⁵⁸¹

Obleich Bernhard Visionen gegenüber eher skeptisch war,⁵⁸² ist der Ton des Briefes ohne jedes Misstrauen, wenn auch vor allem im Vergleich mit dem Schreiben Hildegards relativ nüchtern und zurückhaltend. Er bezeichnet Hildegard als „in Christus geliebte Tochter“ (Z. 1) und erwidert den „Brief deiner Liebe“ (Z. 6).

Die entscheidenden Worte dieses kurzen Briefes sind wohl die folgenden: „Wir freuen uns mit dir über die Gnade Gottes, die in dir ist“ (Z. 8).⁵⁸³ Hildegards Befähigung ist also außergewöhnlich und wird von Bernhard anerkannt. Doch gleich darauf ermahnt er sie „dass du das als Gnade erachtest“ (Z. 8 f.). Hildegards Gabe wird von ihm nicht als eigene Leistung oder eigenes Verdienst, sondern unverdient, eben als Gnade Gottes, verstanden.⁵⁸⁴ Unterstrichen wird diese Aussage durch das einzige Bibelzitat in diesem Brief: „Gott widersteht den Stolzen, den Demütigen aber schenkt er Gnade“ (1 Petr 5, 5; Jak 4, 6).⁵⁸⁵ Das einleitende, mahnende „[d]u weißt

579 Curtius: S. 91-93. Siehe dazu Kapitel 3.2.1 und 6.2.3 dieser Arbeit.

580 Bernhard von Clairvaux: *De consideratione ad Eugenium papam* II/III/6, in: Ders.: Opera, Bd. 3, S. 414, Z. 19-22. Damit korrespondiert auch Bernhards Betonung der Intentionalethik; vgl. Dinzelsbacher: Bernhard, S. 170, 219, 337 und 343.

581 Bernhard von Clairvaux: *De consideratione ad Eugenium papam* II/XI/20, in: Ders.: Opera, Bd. 3, ed. Jean Leclercq und Henri M. Rochais, Rom 1963, S. 428, Z. 3.

582 Dinzelsbacher: Bernhard, S. 313.

583 Ep 1, Z. 8: „Congratulamur gratie Dei, que in te est“. Vgl. 1 Tim 4, 14 und 2 Tim 1, 6.

584 Hildegard ist sich bewusst, was geschehen kann, wenn man sich selbst überhebt. Denn, so schreibt sie an Wibert von Gembloux: „Viele Weise [...] wurden von Wundern so überschüttet, dass sie viele Geheimnisse kundtaten, doch um des eitlen Ruhmes willen schrieben sie sich diese selbst zu, und deshalb kamen sie zu Fall. Diejenigen aber, die beim Aufstieg der Seele die Weisheit aus Gott schöpften und sich für ein Nichts erachteten, wurden zu Säulen des Himmels.“ Die Paradoxie, sich zu demütigen, dabei aber zu wissen, dass „die letzten die ersten sein werden“ und Gott die sich Demütigenden erhöhen wird, zeigt sich im unmittelbar Folgenden, indem Hildegard – in aller Demut – einen Vergleich zwischen sich, Paulus und dem Evangelisten Johannes impliziert: „So geschah es auch Paulus, der den andern Jüngern bei der Verkündigung voranschritt und sich dennoch gleichsam als Nichts erachtete. Auch der Evangelist Johannes war von Sanftmut und Demut erfüllt. Deshalb erfuhr er viel über die Gottheit. Und weshalb sollte ich mich nicht als armselig erfahren?“, Ep 103f, Z. 44-53.

ja“ (Z. 10-11) verstärkt diese Bemerkung noch. Es begründet die enge Verbindung zwischen menschlicher Demut und der zuteil gewordenen Gnade.⁵⁸⁶ Hildegards Begnadung ist eine individuelle Auszeichnung, etwas Besonderes, aber eben auch etwas, wofür sie nichts kann. *Gratia* erweist sich als der zentrale Begriff in diesem Brief (Z. 8, 9, 11). Hildegard soll der Gnade „mit der ganzen Liebeskraft der Demut und Hingabe entsprechen“ (Z. 9-10).⁵⁸⁷ Auf Hildegard bezogen kann man dies als Aufforderung zum Sprechen verstehen. Bernhard drückte damit aus, dass es zu der von Hildegard gemachten Art von Erfahrungen gehört, diese weiterzuerzählen. Wenn man dies aber nicht so interpretiert – Bernhard spricht eben nicht von „diese Gnade öffentlich machen“, sondern bleibt doch sehr zurückhaltend – bleibt unklar, was mit dem „Entsprechen“ eigentlich gemeint ist. Der Abt konnte nichts kirchenamtlich Gültiges zu oder über Hildegard sagen.⁵⁸⁸ Zu seiner Zurückhaltung mag auch beigetragen haben, dass er um die Bedeutung wusste, die ein Brief von ihm erhalten konnte. Denn wenn sich Bernhard, als eine der beherrschenden Gestalten der Zeit, zu einem solch brisanten Thema wie einer Privatoffenbarung – verbunden mit der „Verkündung“ der dort erfahrenen „Geheimnisse“ – äußerte, dann war ein solches Schreiben alles andere als eine „Angelegenheit der persönlichen, intimen Sphäre“.⁵⁸⁹

Mehr also sagt Bernhard nicht zu Hildegards Problem; mehr als demütige Haltung rät er nicht. Er weiß ja auch nichts Genaueres über ihre Visionen und kennt den Inhalt ihrer spirituellen Erfahrungen nicht.⁵⁹⁰ Und, so Bernhard weiter: „Was können wir übrigens noch lehren oder wozu ermahnen, wo schon eine innere Unterweisung besteht und eine Salbung über alles belehrt?“ (Z. 12-13).⁵⁹¹ Eine solche Salbung, die

585 Ep 1r, Z. 10: „Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam“. Beide Bibelstellen sind bei Bernhard sehr beliebt, vgl. Bernhard von Clairvaux. *Sämtliche Werke*, Bd. 10: Registerband, erstellt von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1999, S. 439 und 441.

586 So heißt es in Jak 4, 10, wer sich vor dem Herrn demütige, der werde erhöht.

587 Ep 1r, Z. 9f.: „toto ei humilitatis et devotionis affectu studeas respondere“.

588 Vgl. Dinzelsbacher: Bernhard, S. 313.

589 So zitiert Franz-Josef Schmale H. O. Meissner (o.O. und o.J.) in: Franz-Josef Schmale: Artikel „Brief, Briefliteratur, Briefsammlungen“, in: *Lexikon des Mittelalters*. Band II, München / Zürich 1983, Sp. 652-659, hier Sp. 655. Vgl. auch Kapitel 4.3 dieser Arbeit. Hildegard hat ihren Brief nicht spontan verfasst, er diente auch weniger ihrer Selbstvergewisserung. Eher lässt er sich in Zusammenhang mit ihrem Streben nach offizieller Anerkennung bringen; s. dazu die S. 105 dieser Arbeit.

590 Nach Leclercq: *La femme*, S. 54: „Bernard refuse de jouer à l'oracle“. Hier offenbart sich die ambivalente Interpretation Leclercqs, denn gleichwohl erkenne Bernhard Hildegards besondere Begnadung an; vgl. ebd., S. 54f.

591 Ep 1r, Z 12f.: „Ubi interior eruditio est et unctio docens de omnibus, quid nos aut docere possumus aut monere?“ Dinzelsbacher: Bernhard, S. 312, ist der Meinung, dass dies auch ironisch verstanden werden könnte. Dann stellt sich aber die Frage, wie ernst der Zisterzienser Hildegard nimmt und ob dann eine prinzipielle Anerkennung einer exzeptionellen Begnadung Hildegards durch Bernhard überhaupt gegeben ist. Dem widerspricht auch – wenn man den Empfängern auf dem Disibodenberg nicht die Kompetenz

über alles belehrt, ist gemäß 1 Joh 2, 20 und 27, eine, die durch den Geist Gottes erfolgt. Dies ist ein bei Bernhard beliebter Gedanke: Durch Gottes Geist ist die empfangene Lehre verinnerlicht.⁵⁹² Nach Jean Leclercq kontrastiert damit Bernhard sein eigenes Unvermögen, zu belehren, mit dem, der allein belehren kann, nämlich mit Gott.

Bernhard beendet den Brief, wie er ihn begann, nämlich mit dem Hinweis auf das Gebet. Er bittet, dass Hildegard für ihn und alle, die in geistlicher Verbindung mit Gott stehen, betet (Z. 13-16).

6.3.3 Der „korrigierte“ Bernhardbrief

Auf dem Rupertsberg war man mit dieser Antwort nicht ganz zufrieden. Hildegard hatte sich vielleicht einen positiveren Zuspruch, eventuell eine explizitere Aufforderung zur Arbeit erhofft.⁵⁹³ Dieser Befund bleibt auch dann bestehen, wenn man für den Riesenkodex der Datierung von Schrader/Führkötter in Echtheit folgte,⁵⁹⁴ da die Änderungen am Bernhardbrief ja schon in Wru/Wr bestehen. Man half diesem Mangel daraufhin ab und brachte einige Ergänzungen an. Der Brief⁵⁹⁵ verlängert sich damit auf knapp das Doppelte und soll so schon äußerlich die Wertschätzung Bernhards für die Seherin verdeutlichen. Zudem wurde die Reihenfolge vertauscht. Bernhard wird so zum Anfrager, was auch impliziert, dass er bereits von Hildegard gehört hat und ihre Sehergabe schon als Tatsache voraussetzt.

Schon durch die Änderung der Briefabfolge werden einige textinterne Korrekturen im Bernhardbrief nötig. Statt „[...] [d]a du von unserer Wenigkeit weit anders zu denken scheinst, als unser Gewissen sich selbst einschätzt, so glauben wir, daß dies einzig deiner Demut zuzuschreiben ist“ (Z. 3-5)⁵⁹⁶ heißt es nun „[...] [d]a sie von unserer Wenigkeit weit anders zu denken *scheinen* [...] so ist das *nicht unseren Verdiensten, sondern der Torheit der Menschen zuzuschreiben*“ (PL 197, Sp 189A).⁵⁹⁷ Man wollte diese Demutsbekundung Bernhards auf dem Rupertsberg wohl nicht

absprechen will, ironisches Schreiben zu erkennen –, dass sich die korrigierte Fassung des Bernhardbriefes besonders in Ton und Länge, aber nicht wesentlich in ihrer zentralen Aussage, von dem Original unterscheidet; so auch Leclercq: La femme, S. 53. Zumindest als Vorlage zur „verbesserten“ Ausgabe war er tauglich.

592 Nach Leclercq: La femme, S. 55. Vgl. auch Leclercq, Wissenschaft S. 241, 247, 251 und 253.

593 Vgl. Vita II/2, Z. 99-102; vgl. dazu jetzt auch Van Engen: Letters, S. 387.

594 S. Kapitel 6.1.

595 Der Briefwechsel in der Version des Riesenkodexes in Hildegard von Bingen: Opera omnia, Sp. 189A-190D.

596 Ep 1r, Z. 3-5: „Quod de nostra exiguitate longe aliter quam nostra sese conscientia habeat, sentire videris, non nisi humilitati tue credimus imputandum“.

597 Hildegard von Bingen: Opera omnia, Sp 189A: „Quod de nostra exiguitate longe aliter, quam nostra sese conscientia habeat, quidam sentire videntur, non nostris meritis, sed stultitiae hominum imputandum est“.

opfern. Da aber das Bernhard schmeichelnde Schreiben Hildegards nun nicht mehr vorhergeht, ist die „Torheit der Menschen“ notwendig. Sie liefert das Lob, auf das der Mönch mit Bescheidenheit antworten kann. Aus dem „[...] [d]och habe ich keineswegs übersehen, den Brief deiner Liebe zu erwidern“ (Ep 1r, Z. 5-6)⁵⁹⁸ wird nun „ich habe mich aber beeilt, an die Süße deiner frommen Liebe zu schreiben“ (PL 197, Sp 189A).⁵⁹⁹ Der zentrale Satz dieses Schreibens findet sich auch schon im echten Bernhardbrief: „Congratulamur gratiae Dei, quae in te est [...] hortamur et obsecramus“. (PL 197, Sp 189A-B). Doch nun soll Hildegard nicht mehr einfach der „Gnade entsprechen“, sondern sie wird explizit zur Weiterarbeit aufgefordert: „Mögest du sprechen, um die himmlischen Geheimnisse zu erforschen und um die Geheimnisse, die den Menschen nicht zugänglich sind, zu erkennen, durch den offenbarenden Heiligen Geist“ (PL 197, Sp 189B).⁶⁰⁰ Die darauf folgende Bitte um das „Gedenken bei Gott“ deckt sich in beiden Briefen. In der Hs. R schließt sich daran noch ein Absatz an, der im echten Bernhardbrief keine Entsprechung hat:

Denn da du mit dem göttlichen Geist verbunden bist, glauben wir, daß du uns viel nützen und helfen kannst. *Denn viel vermag die Fürbitte des Gerechten* (Jak 5). Auch wir bitten beständig für Dich, auf daß Du bestärkt wirst zum Guten, unterwiesen wirst in den tiefsten Geheimnissen und darin beständig bleibst, damit nicht die, die ihre Hoffnung auf Gott gesetzt haben, wegen Dir wanken, sondern damit sie durch die Wirkung deiner Segnung, die Du von Gott, wie Du erkennen mögest, empfangen hast, fortschreiten von Besserem zum Besseren.⁶⁰¹

Statt des nüchternen Bernhardbriefes liegt ein Brief vor, der nicht nur eine Begnadung Hildegards anerkennt, sondern der daraus ausdrücklich die Konsequenzen zieht. Der Fürsprache Hildegards bei Gott wird nun außergewöhnliche Bedeutung zugesprochen, da sie eben über einen privilegierten Zugang zu Gott verfügt („cum Spiritus Deo coniungitur“; PL 197, Sp 189B). Bernhard bittet in diesem Brief nicht für das private Heil der Seherin, sondern dafür, dass sie in ihrem Tun fortfährt. Denn diesem wird eine fast heilsmäßige Bedeutung zugesprochen – damit nicht die, die ihre Hoffnung auf Gott gesetzt haben, wegen ihr wanken!

598 Ep 1r, Z. 5-6: „Minime tamen ad litteras caritatis tue rescribere dissimulavi“.

599 Hildegard von Bingen: Opera omnia, Sp. 189A: „Ad dulcedinem autem piaie charitatis tuae scribere properavi.“

600 Ebd., Sp 189B: „Diceris enim coelestia secreta rimari, et ea quae supra homines sunt, Spriritu sancto illustrante dignoscere.“

601 Ebd., Sp 189B-C: „Nam cum Spiritus coniungitur [...] in melius et melius proficiant.“

Zwar hatte schon der Bernhardbrief nach der Handschrift Z Hildegards Begnadung anerkannt, doch mit dem nüchternen Ton dieses äußerst knappen Schreibens war man auf dem Rupertsberg wohl nicht zufrieden. Vielleicht spiegelt die Version nach der Handschrift R ein Schreiben Bernhards wieder, wie es sich Hildegard eigentlich erhofft hatte.

Im Nachhinein scheint die Seherin dem Briefwechsel aber jedenfalls keine übertragende Bedeutung zugesprochen zu haben. In einer autobiographischen Passage ihrer Vita führt sie folgende Stationen auf dem Weg bis zu ihrer offiziellen Anerkennung an:⁶⁰² Sie erzählte Volmar von ihren Visionen, der sie aufforderte, diese niederzuschreiben. „Nachdem er erkannt hatte, daß sie von Gott seien, hat er dies seinem Abt anvertraut und von da an mit großer Sorgfalt mit mir daran gearbeitet“. Später gelangten „diese Dinge zur Kenntnis der Mainzer Kirche“, und alle sagten, „dies komme aus Gott und aus der prophetischen Begnadung, durch die einst die Propheten gesprochen haben“. Daraufhin wurden ihre Schriften auch Eugen III. vorgelegt, der sogar aus ihnen vorlas und „mir gebot, das, was ich in der Schau hörte und sah, genau aufzuschreiben“. Vier Männer beglaubigten Hildegards Sehergabe: Volmar, ihr Lehrer und vermutlicher Beichtvater, der Abt, der Erzbischof und schließlich sogar der Papst. Die Anwesenheit Bernhards auf der Trierer Synode aber wird von ihr selbst nicht erwähnt. Anders als in der van Ackerschen Briefausgabe im CChrCM steht der Hildegard-Bernhard-Briefwechsel auch im Riesenkodex nicht an erster Stelle, sondern führt nur, dem formellen Rang Bernhards entsprechend, die Schreiben der Äbte an. Wenn, wovon auszugehen ist, der Riesenkodex unter den Augen Hildegards entstanden ist, dann deutet dies darauf hin, dass sie diesen Briefwechsel rückblickend nicht für allzu bedeutsam hielt.⁶⁰³ So muss man davon absehen, diesen Schreiben ein ganz außergewöhnliches Gewicht zuzuschreiben.⁶⁰⁴

602 Vita II/2, Z. 81-102. Aus Furcht vor den Menschen wagte Hildegard nicht, ihre Erlebnisse weiterzugeben. „Eine adelige Frau aber [Jutta], der ich zur Erziehung übergeben worden war, bemerkte dies alles und offenbarte es einem ihr bekannten Mönch“ (ebd., Z. 69f). Dieser erste Schritt an die Öffentlichkeit blieb anscheinend folgenlos.

603 Für Newman: Seherin, S. 125, maß Hildegard der Anerkennung durch den Erzbischof von Mainz die entscheidende Rolle zu. Schon gar nicht kann man wie Lerner: Die Entstehung, S. 80, Bernhard als Mentor Hildegards bezeichnen.

604 Der Briefwechsel spielte weder zur Zeit seiner Abfassung, noch im Nachhinein, eine für Hildegards Anerkennung alles entscheidende Rolle, wie Lautenschläger: Hildegard, S. 67, behauptet.

7 Resümee

Am Anfang der Arbeit stand die Biographie und das Selbstverständnis der Seherin. Zentral war für Hildegard von Bingen ihre adelige Abkunft. Sie verteidigte offensiv eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft und wies dem Adel darüber hinaus in der Heilsgeschichte eine entscheidende Rolle zu. Hildegard kannte keine „Geschlechtersolidarität“ gegenüber nichtadeligen Frauen. Ebenso wenig ließ sie sich in eine spezifische „Frauentradition“ einordnen.

Nur aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Adel, der geistlichen Erziehung und ihrer Klosterkarriere war sie überhaupt in der Lage, literarisch tätig zu werden. Gleichzeitig mit ihrer prophetischen Berufung wurde ihr Frausein für Hildegard zum Thema. Mit dem Schritt in die Öffentlichkeit und dem Verfassen theologischer Texte musste sie aufgrund der verbreiteten Vorbehalte gegenüber dem weiblichen Geschlecht Stellung beziehen. Mit Paulus deutete sie ihren Auftrag als Erwählung des Schwachen durch Gott. Schwach aber war sie aufgrund ihres Frauseins. Sie selbst empfand sich als „erbärmlich“ in ihrem Sein als Frau. Diese irdische Herabwürdigung ist geradezu Voraussetzung für diese Interpretation. Die Erwählung des Schwachen bedeutete demnach auch keine Aufwertung aller Frauen, da es sich hier um die Berufung der exzeptionellen Hildegard durch Gott handelt. Die Gegenwart, die sie als dekadent empfand, bezeichnete sie als weiblich. Das Adjektiv „muliebris“ war für sie eindeutig negativ konnotiert.

Da sie sich in ihren Arbeiten mit theologischen Fragen, die ja zugleich immer auch anthropologische Implikationen aufweisen, auseinandersetzte, war für Hildegard das Konzept der Prophetie nötig, um gehört zu werden. Ihre Anerkennung als Visionärin durch die Amtskirche sicherte ihr einen größeren Zuhörerkreis. Der für eine Frau so ungewöhnlich große Aktionsradius lässt sich nur durch ihre adelige Herkunft und vor allem durch ihre von den Zeitgenossen geglaubte prophetische Begabung erklären. Um Akzeptanz in der Öffentlichkeit bemühte sich die Seherin aktiv.

Daran anschließend wurde die Frage eines spezifisch weiblichen Schreibens bei Hildegard erörtert. Die Arbeit beschränkte sich auf das von einem Teil der Forschung propagierten Konzeptes eines „*double-voiced discourse*“ und auf die These eines „kodierten Schreibens“. Zum einen wurden diese Ansätze grundsätzlich kritisiert, zum anderen wurde ihre Anwendung auf die Person Hildegards abgelehnt. Es wurde herausgearbeitet, dass die Einordnung der Seherin in eine mittelalterliche Frauenbewegung bzw. in eine spezifisch weibliche Tradition ihrer historischen Persönlichkeit nicht gerecht wird.

Es war somit im Folgenden möglich, ihre Schriften ganz konventionell zu untersuchen und aus ihnen ein Frauenbild zu erarbeiten. Dieses Frauenbild erweist sich gegenüber einer vereinfachenden Darstellung als *widerständig*. Man kann nicht sagen, dass Hildegard zeitgenössische misogynie Vorstellungen einfach internalisiert habe,⁶⁰⁵ da sich in ihrem Werk inhaltliche Abweichungen zu den Schriften anderer Autoren finden. Erscheinen sie von ihrem äußeren Umfang her als unbedeutend, so kann man sie nicht aufgrund einer gleichsam ökonomischen Interpretation vernachlässigen. Man darf das Unkonventionelle, vielleicht auch *Widerständige*, in Hildegards Frauenbild nicht einfach ausmerzen. Aber auch eine feministische Lesart, die diese Schriften ahistorisch für eine Frauenbewegung oder gar einen weiblichen ‚underground‘ vereinnahmen will, wird den Texten nicht gerecht. Einen Text zu 90 Prozent für irrelevant oder zur Tarnung eines strategischen Schreibens zu erklären, ist nicht möglich. Dies wäre nur aufgrund textexterner Gründe gerechtfertigt, also wenn die Person Hildegard sich in einen solchen Zusammenhang einordnen ließe. Doch dies widerspricht sowohl den realen Möglichkeiten einer Frau des 12. Jahrhunderts als auch dem Selbstverständnis Hildegards.

In diesem Zusammenhang muss auch Hildegards Schreiben an Bernhard gesehen werden. Der Brief ist weniger Ausdruck einer tiefen Verunsicherung Hildegards als der Versuch, vom berühmten Abt eine positive Stellungnahme zu erhalten, die ihr Ansehen erhöhte. Es gibt in ihrem Schreiben genügend Indizien, die auf ein Erwählungsbewusstsein der Seherin schließen lassen. Die Antwort Bernhards entsprach wohl nicht den Erwartungen Hildegards, jedenfalls berief sie sich später nie auf diese Korrespondenz. Bezeichnend für Hildegards Sorge um ihr Ansehen ist der Briefwechsel aber noch aus einem weiteren Grund. Denn gegen Ende ihres Lebens wurde der Brief Bernhards entscheidend verändert. Demnach hatte Bernhard Hildegards Begnadung anerkannt und sie aufgefordert, zum Wohl der Menschen in ihrem Tun fortzufahren.

So bleibt als Ergebnis, dass sich Hildegards Frauenbild, das unter den Punkten „Sündenfall“, „Partnerschaft und Hierarchie“, „Ebenbildlichkeit“ und „Körper-Seele-Problematik“ thematisiert wurde, einer vereinheitlichenden, integrierenden Darstellung entzieht. Freilich wird die Frau aufgewertet, ihre Unterordnung unter den Mann wird aber nicht bestritten. Diese mittelalterliche Nonne erwies sich somit als widerständig, weniger gegenüber der zeitgenössischen Ordnung als vor allem gegenüber vorschnellen Deutungen. Wenn man sich dessen bewusst bleibt, kann man sich davor hüten, Hildegard zu einem „Zeichen für unsere Zeit“ zu erklären. Denn wer das Werk Hildegards enthistorisieren und sich dennoch auf die historische Hildegard berufen

605 So, wenn auch nicht explizit, Dinzelbacher: Wirken, S. 290-292.

will, stößt zwangsläufig auf Probleme. Ein solches Vorgehen ist an sich schon methodisch sehr fragwürdig. Übergeht man dieses Problem, muss man doch feststellen, dass man das in ihren Schriften entwickelte Frauenbild nur dann als Vorbild betrachten kann, wenn man selbst reaktionärsten Gesellschafts- und Geschlechtervorstellungen anhängt. Dann aber hätte man von der historischen Hildegard wenig verstanden. Es ist insoweit zwingend notwendig, Hildegard von Bingen im mittelalterlichen Kontext⁶⁰⁶ zu verorten und historisch zu betrachten.

8 Anhang

8.1 Siglen und Abkürzungsverzeichnis⁶⁰⁷

8.2 Quellenverzeichnis

Bernhard von Clairvaux: Opera, Bände 1, 3, 4, ed. Jean Leclercq / Henri M. Rochais, Rom 1957 / 1963 / 1966.

Bernhard von Clairvaux: Opera omnia, Bd. 4, ed. Jacques-Paul Migne, Paris 1855 (PL; Bd. 185).

Canonizatio Sanctae Hildegardis, ed. Monika Klaes, in: Monika Klaes: Vita Sanctae Hildegardis. Leben der heiligen Hildegard von Bingen. Canonizatio sanctae Hildegardis. Kanonisation der heiligen Hildegard. Übersetzt und eingeleitet von Monika Klaes, Freiburg / Basel / Wien u. a. 1998 (Fontes Christiani; Bd. 29), S. 243-279.

Hildegard von Bingen: Causae et curae, ed. Paul Kaiser, Leipzig 1903.

Hildegard von Bingen: Ein unveröffentlichtes Hildegard-Fragment (Codex Berlin.Lat.Qu.674), ed. Heinrich Schipperges, in Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 40 (1956), S. 41-77.

606 Diese fehlende Verortung kritisiert Knoch: Jungfrau, S. 40, Anm. 4, zurecht an der Arbeit Lautenschlägers.

607 *CaCu Causae et Curae*

CChrCM Corpus Christianorum continuatio mediaevalis

LDO *Liber Divinorum Operum*

LVM *Liber Vitae Meritorum*

MUB 1 Mainzer Urkundenbuch. Bd. 1: Die Urkunden bis zum Tode Erzbischof Adalberts I. (1137)

MUB 2 Mainzer Urkundenbuch. Bd. 2: Die Urkunden seit dem Tode Erzbischof Adalberts I. (1137) bis zum Tode Erzbischof Konrads (1200). Teil I: 1137-1175

PL Patrologiae cursus completus. Series latina

- Hildegard von Bingen: *Epistolarium. Pars prima und pars secunda*, ed. Lieven van Acker, Turnhout 1991/1993 (CChrCM; Bd. 91 und 91A).
- Hildegard von Bingen: *Explanatio symboli S. Athanasii*, in: Dies.: *Opera Omnia*, ed. Jacques-Paul Migne, Paris 1882 (PL; Bd. 197), Sp 1065-1082.
- Hildegard von Bingen: *Liber divinorum operum*, ed. Albert Derolez / Peter Dronke, Turnhout 1996 (CChrCM; Bd. 92).
- Hildegard von Bingen: *Liber vitae meritorum*, ed. Angela Carlevaris, Turnhout 1995 (CChrCM; Bd. 90).
- Hildegard von Bingen: *Opera*, ed. Joannes Baptista Pitra, Montecassino 1882 (*Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*; Bd. 8).
- Hildegard von Bingen: *Opera omnia*, ed. Jacques-Paul Migne, Paris 1882 (PL; Bd. 197).
- Hildegard von Bingen: *Scivias*, ed. Adelgundis Führkötter / Angela Carlevaris, Turnhout 1978 (CChrCM; Bd. 43 und 43A).
- Mainzer Urkundenbuch. Bd. 1: *Die Urkunden bis zum Tode Erzbischof Adalberts I. (1137)*, ed. Manfred Stimming, Darmstadt 1932.
- Mainzer Urkundenbuch. Bd. 2: *Die Urkunden seit dem Tode Erzbischof Adalberts I. (1137) bis zum Tode Erzbischof Konrads (1200). Teil I: 1137-1175*, ed. Peter Acht, Darmstadt 1968.
- Necrolog, ed. Wilhelm Sauer, in: Ders.: *Beiträge zur Geschichte der Klöster Rupertsberg und Eibingen*, in: Verein für Nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung 17 (1882), S. 1-10 (Edition S. 3-9).
- Urkundenbuch zur Geschichte der mittelhheinischen Territorien. Bd. II: *Vom Jahre 1169 bis 1212*, ed. Heinrich Beyer / Leopold Eltester / Adam Goerz, Hildesheim 1974.
- Vita Sanctae Hildegardis*, ed. Monika Klaes, Turnhout 1993 (CChrCM; Bd. 126).
- Vita Sanctae Hildegardis: Leben der heiligen Hildegard von Bingen. Übers. und eingeleitet von Monika Klaes. Canonizatio sanctae Hildegardis: Kanonisation der heiligen Hildegard. Übers. und eingeleitet von Monika Klaes*, Freiburg 1998 (*Fontes Christiani*; Bd. 29).
- Vita domnae Juttae inclusae*, ed. Franz Staab, in: Ders.: *Reform und Reformgruppen im Erzbistum Mainz. Vom „Libellus de Willigisi consuetudinibus“ zur „Vita domnae Juttae inclusae“*, in: Stefan Weinfurter (Hg.): *Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich*, Trier 1992 (*Quellen und Abhandlungen zur Mittelhheinischen Kirchengeschichte*; Bd. 68), S. 118-187 (Edition S. 172-187).

Wibert von Gembloux: *Epistolae. Pars I: Epistolae I-XXIV und Pars II: Epistolae XXV-LVI*, ed. Albert Derolez (CChrCM; Bd. 66 und 66A), Turnhout 1988/1989.

8.3 Übersetzungen

Bernhard von Clairvaux: *Sämtliche Werke*, Bände 1, 2, 5, 7, 10, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990 / 1992 / 1994 / 1996 / 1999.

Das Leben des heiligen Bernhard von Clairvaux (*Vita prima*), herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Paul Sinz, Düsseldorf 1962 (*Heilige der ungeteilten Christenheit*).

Hildegard von Bingen: *Im Feuer der Taube. Die Briefe*. Erste vollständige Ausgabe, hg. von Walburga Storch, Augsburg 1997.

Hildegard von Bingen: *Briefwechsel*, nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert von Adelgundis Führkötter, Salzburg 1965.

Hildegard von Bingen: *Auslegung einiger Evangelien*, vollständige deutsche Erstübersetzung durch Pater Paul Suso Holdener, Landshut 1997.

Hildegard von Bingen: *Das Buch vom Wirken Gottes. Liber divinorum operum*. Erste vollständige Ausgabe, übersetzt und herausgegeben von Mechthild Heideck, Augsburg 1998.

Hildegard von Bingen: *Welt und Mensch*, übersetzt und herausgegeben von Heinrich Schipperges, Salzburg 1965.

Hildegard von Bingen: *Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit*. Übersetzt und herausgegeben von Walburga Storch, Augsburg 1990.

Hildegard von Bingen: *Heilwissen. Von den Ursachen und der Behandlung von Krankheiten nach der hl. Hildegard von Bingen*. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Pawlik, Freiburg ⁶1998.

Hildegard von Bingen: *Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste*. Nach den Quellen übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges, Salzburg 1972.

Leben der Frau Jutta, Inkluse, übersetzt von Franz Staab, in: Franz Staab: *Aus Kindheit und Lehrzeit Hildegards*. Mit einer Übersetzung der Vita ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): *Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten*. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 69-81.

Leben der heiligen Hildegard von Bingen. Übers. und eingeleitet von Monika Klaes. *Canonizatio sanctae Hildegardis: Kanonisation der heiligen Hildegard.* Übers. und eingeleitet von Monika Klaes, Freiburg / Basel / Wien u. a. 1998 (*Fontes Christiani*; Bd. 29).

8.4 Literaturverzeichnis

- Acker, Lieven van: Der Briefwechsel der heiligen Hildegard von Bingen. Vorbemerkungen zu einer kritischen Edition, in: *Revue Bénédictine* 98 (1988), S. 141-168, und *Revue Bénédictine* 99 (1989), S. 118-154.
- Acker, Lieven van / Pretsch, Hermann: Der Briefwechsel des Benediktinerklosters St. Peter und Paul in Hirsau mit Hildegard von Bingen. Ein Interpretationsversuch zu seiner kritischen Edition, in: Klaus Schreiner (Hg.): *Hirsau St. Peter und Paul 1091-1991. Teil II: Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters*, Stuttgart 1991 (*Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg*; Bd. 10/II), S. 157-172.
- Acker, Lieven van: Einleitung, in: *Hildegard von Bingen: Epistolarium I*, ed. Lieven van Acker, Turnhout 1991, S. XIV-XV.
- Adloff, Kristlieb: Artikel „Lektor“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 20 (1990), S. 734-736.
- Ahlgren, Gillian T. W.: Visions and Rhetorical Strategy in the Letters of Hildegard of Bingen, in: Karen Cherewatuk / Ulrike Wiethaus (Hg.): *Dear Sister. Medieval Women and the Epistolary Genre*, Philadelphia 1993, S. 46-63.
- Allen, Prudence: Two medieval views on woman's identity: Hildegard of Bingen and Thomas Aquinas, in: *Studies in Religion* 16 (1987), S. 21-36.
- Allen, Prudence: Hildegard's of Bingen's Philosophy of Sex Identity, in: *Traditio* 64 (1989), S. 231-253.
- Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.
- Arduini, Maria Lodovica: Rupert von Deutz (1076-1129) und der „status Christianitas“ seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte, Köln / Wien 1987 (Beihefte zum *Archiv für Kulturgeschichte*; Heft 25).
- Aris, Marc-Aeilko / Embach, Michael / Lauter, Werner (Hg.): *Hildegard von Bingen. Internationale wissenschaftliche Bibliographie. Unter Verwendung der Hildegard-Bibliographie von Werner Lauter*, Mainz 1998 (*Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte*; Bd. 84).

- Arnold, Klaus: Die Frau als Autorin – und die Autorin als Frau – im europäischen Mittelalter, in: Jochen Martin und Renate Zoepffel (Hg.): Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau. Teilband 2, Freiburg / München 1989 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e.V.; Bd. 5/2), S. 709-729.
- Assmann, Aleida / Assmann, Jan: Kanon und Zensur, in: Dies. (Hg.): Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, S. 7-27.
- Auerbach, Erich: Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern 1958.
- Bartlett, Anne: Commentary, Polemic, and Prophecy in Hildegard of Bingen's *Solutiones Triginta Octo Quaestionum*, in: *Viator* 23 (1992), S. 153-165.
- Barton, Julie: Mutual Interplay: Body and soul in the theology of Hildegard of Bingen, in: *Tjurunga* 46 (1994), S. 3-14.
- Bennewitz, Ingrid: Rezension zu: Ulrich Müller (Hg.): „Minne ist ein swaerez spil“. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter, Göttingen 1986 (Göttinger Arbeiten zur Germanistik; Bd. 440), in: *Mittelaltinisches Jahrbuch* 26 (1991), S. 245-248.
- Bernards, Matthäus: *Speculum Virginum*. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, Köln / Wien ²1982 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; Heft 16) [1955].
- Berschlin, Walter: Die Vita Sanctae Hildegardis, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997.
- Betz, Otto: Hildegard von Bingen. Gestalt und Werk, Köln 1996.
- Betz, Otto: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung in der Leiblichkeit. Hildegard von Bingen und die Symbolik der menschlichen Gestalt, in: *Geist und Leben* 65 (1992), S. 199-211.
- Bönnen, Gerold / Haverkamp, Alfred / Hirschmann, Frank G.: Religiöse Frauengemeinschaften im räumlichen Gefüge der Trierer Kirchenprovinz während des hohen Mittelalters, in: Georg Jenal (Hg.): Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, Stuttgart 1993 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 37), S. 369-415.
- Borresen, Kari Elisabeth: Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie, in: *Concilium* 12 (1976), S. 10-17.

- Bovenschen, Silvia: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Frankfurt am Main ²1980.
- Bowie, Fiona / Davies, Oliver (Hg.): Hildegard of Bingen. An anthology, London 1992.
- Brinker-Gabler, Gisela (Hg.): Deutsche Literatur von Frauen. Bd. I: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 1988.
- Brinker-Gabler, Gisela: Frauen schreiben. Überlegungen zu einer ausgewählten Exploration literarischer Praxis, in: Dies. (Hg.): Deutsche Literatur von Frauen. Bd. I: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 1988, S. 11-36.
- Brocchieri, Mariateresa Fumagalli Beonio: Hildegard die Prophetin, in: Ferruccio Bertini (Hg.): Heloise und ihre Schwestern. Acht Frauenporträts aus dem Mittelalter, München 1991 [ital. 1989], S. 192-221.
- Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München / Wien 1991 [amerik. 1988].
- Brundage, James A.: Let Me Count the Ways. Canonists and Theologians Contemplate Coital Positions, in: Journal of Medieval History 10 (1984), S. 81-93.
- Bund, Konrad: Rezension zu: Lieven van Acker (Hg.): Hildegardis Bingensis Epistolarium. Pars prima 1-90, Turnhout 1991 (CChrCM; Bd. 91), in: Mittellateinisches Jahrbuch 28 (1993), S. 136-147.
- Burnett, Charles / Dronke, Peter (Hg.): Hildegard von Bingen. The Context of her Thought and Art, London 1998 (Warburg Institute Colloquia; Bd. 4).
- Büttner, Heinrich: Studien zur Geschichte von Disibodenberg. Frühgeschichte und Rechtslage des Klosters bis ins 12. Jahrhundert, Baugeschichte und Patrizionen, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 52 (1934), S. 1-46.
- Butler, Judith: Contingent Foundations: Feminism and the Question of „Postmodernism“, in: Dies. und Joan Scott (Hg.): Feminists Theorize the Political, New York / London 1992, S. 3-21.
- Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main 1991 [amerik. 1990].
- Butler, Judith: Körper und Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin 1995 [amerik. 1993].
- Butler, Judith / Scott, Joan: Introduction, in: Dies. (Hg.): Feminists Theorize the Political, New York / London 1992, S. XIII-XVII.

- Bynum, Caroline Walker: „... And Woman His Humanity“. Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages, in: Dies. / Stevan Harrellm / Paula Richman (Hg.): Gender and Religion: On the Complexity of Symbols, Boston 1986, S. 257-288.
- Bynum, Caroline Walker: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt am Main 1996 [amerik. 1991].
- Bynum, Caroline Walker: Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkely 1987.
- Bynum, Caroline Walker: Jesus as mother, Berkeley 1982.
- Bynum, Caroline Walker: Preface, in: Hildegard of Bingen. Scivias (The Classics of Western Spirituality), übersetzt von Columba Hart und Jane Bishop, Mahwah / New York 1990, S. 1-7.
- Cadden, Joan: „It takes all kinds“: sexuality and gender differences in Hildegard of Bingen's „Book of Compound Medicine“, in: Traditio 40 (1984), S. 149-174.
- Cadden, Joan: Wissenschaft, Sprache und Macht im Werk Hildegards von Bingen, in: Feministische Studien 9 (1991), S. 69-79.
- Canning, Kathleen: Feminist History after the Linguistic Turn: Historicizing Discourse and Experience, in: Signs 19, 2 (1994), S. 368-404.
- Carlevaris, Angela: Hildegard von Bingen. Urbild einer Benediktinerin? in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 87-108.
- Cherewatuk, Karen / Wiethaus, Ulrike: Introduction: Women Writing Letters in the Middle Ages, in: Dies. (Hg.): Dear Sister. Medieval Women and the Epistolary Genre, Philadelphia 1993, S. 1-19.
- Constable, Giles: Letters and Letter-Collections (Typologie des sources du Moyen Âge occidental; Fasc. 17), Turnhout 1976.
- Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948.
- Czarski, Charles Michael: The Prophecies of St. Hildegard of Bingen, Diss., Lexington / Kentucky 1983.
- Davidson, Audrey Ekdahl: Music and Performance. Hildegard of Bingen's Ordo Virtutum, in: Dies. (Hg.): The Ordo Virtutum of Hildegard of Bingen. Critical Studies, Kalamazoo 1992 (Early Drama, Art, and Music Monograph Series; Bd. 18), S. 1-29.

- Davidson, Clifford: *The Ordo Virtutum. A Note on Production*, in: Audrey Ekdahl Davidson (Hg.): *The Ordo Virtutum of Hildegard of Bingen. Critical Studies*, Kalamazoo 1992 (Early Drama, Art, and Music Monograph Series; Bd. 18), S. 111-122.
- Dempf, Alois: *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt ²1954.
- Derolez, Albert: *Die Bedeutung der neuen Edition von Hildegards Liber divinorum operum*, in: Margot Schmidt (Hg.): *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1995 (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I: Christliche Mystik; Bd. 10), S. 19-28.
- Diers, Michaela: *Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*, Münster 1991 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge; Bd. 34).
- Dinzelbacher, Peter: Artikel „Frauenmystik/Geschichtliche Entwicklung“, in: Ders. (Hg.): *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart ²1998, S. 177-179.
- Dinzelbacher, Peter: *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt 1998 (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance).
- Dinzelbacher, Peter: *Die „Bernhardinische Epoche“ als Achsenzeit der europäischen Geschichte*, in: Dieter R. Bauer / Gotthard Fuchs (Hg.): *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Innsbruck / Wien 1996, S. 9-53.
- Dinzelbacher, Peter: *Die christliche Mystik und die Frauen: Zur Einführung*, in: Wolfgang Beutin / Thomas Bütow (Hg.): *Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock: eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung*, Frankfurt am Main / Berlin / Bern u. a. 1998 (Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte; Bd. 21), S. 13-30.
- Dinzelbacher, Peter: *Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Birgitta, Katharina*, in: Ders. / Dieter R. Bauer (Hg.): *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Köln / Wien 1988, S. 265-302.
- Dinzelbacher, Peter: *Echte und falsche Mystik aus historischer Sicht*, in: Dieter Fauth / Daniela Müller (Hg.): *Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung*, Würzburg 1999, S. 45-70.
- Dinzelbacher, Peter: *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*, München / Zürich / London 1995.

- Dinzelbacher, Peter: Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen, in: Ders. / Dieter R. Bauer (Hg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter, Köln / Wien 1988 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; Heft 28), S. 1-58.
- Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter, Stuttgart 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 23).
- Dronke, Peter: Platonic-Christian Allegories in the Homilies of Hildegard of Bingen, in: Haijo Jan Westra (Hg.): From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought (Studies in Honour of Edouard Jeuneau), Leiden / New York / Köln 1992, S. 381-396.
- Dronke, Peter: Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry. 1000-1150, Oxford 1970.
- Dronke, Peter: Problemata Hildegardiana, in: Mittellateinisches Jahrbuch 16 (1981), S. 97-131.
- Dronke, Peter: Sibylla – Hildegardis. Hildegard und die Rolle der Sibylle, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 109-118.
- Dronke, Peter: Women writers of the middle ages. A critical study from Perpetua (+ 203) to Marguerite Porete (+ 1310), Cambridge / Mass. / New York / New Rochelle u. a. 1987.
- Duby, Georges: Eva und die Prediger. Frauen im 12. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1998 [frz. 1996].
- Eder, Annemarie: Weiblichkeit und Sexualität bei Hildegard von Bingen, in: Ulrich Müller (Hg.): Minne ist ein swaerez spil. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter, Göppingen 1986 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik; Bd. 440), S. 111-141.
- Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts, Pfaffenweiler 1995 (Frauen in Geschichte und Gesellschaft; Bd. 28).
- Engen, John Van: Abbess: „Mother and Teacher“, in: Barbara Newman (Hg.): Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World, Berkeley / Los Angeles / London 1998, S. 30-51.
- Engen, John Van: Letters and the Public *Persona* of Hildegard, in: Alfred Haverkamp (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000, S. 375-418.

Ennen, Edith: Frauen im Mittelalter, München ⁵1994.

Eyben, Emiel: Mann und Frau im frühen Christentum, in: Jochen Martin / Renate Zoepffel (Hg.): Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau. Teilband 2, Freiburg / München 1989 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e.V.; Bd. 5/2), S. 565-605.

Falck, Rudolf: Mainzer Ministerialität, in: Friedrich Ludwig Wagner (Hg.): Ministerialität im Pfälzer Raum, Speyer 1975, S. 44-59.

Feldmann, Doris / Schülting, Sabine: Artikel „Hélène Cixous“, in: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart / Weimar 1998, S. 67f.

Felten, Franz J.: Frauenklöster und -stifte im Rheinland im 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Frauen in der religiösen Bewegung des hohen Mittelalters, in: Stefan Weinfurter (Hg.): Reformidee und Reformpolitik im Spätsalisch-Frühstauischen Reich, Mainz 1992 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 68), S. 189-300.

Felten, Franz J.: Zum Problem der sozialen Zusammensetzung von alten Benediktinerklöstern und Konventen der neuen religiösen Bewegung, in: Alfred Haverkamp (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000, S. 189-235.

Ferrante, Joan: Correspondent : „Blessed Is the Speech of Your Mouth“, in: Barbara Newman (Hg.): Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World, Berkeley / Los Angeles / London 1998, S. 91-109.

Ferrante, Joan: The Education of Women in the Middle Ages in Theory, Fact, and Fantasy, in: Patricia H. Labalme (Hg.): Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past, New York / London 1980, S. 9-42.

Fichtenau, Heinrich: Monastisches und scholastisches Lesen, in: Georg Jenal (Hg.): Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, Stuttgart 1993 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 37), S. 317-337.

Flasch, Kurt: Wenn Hildegard ihre Stimme erhob, hatten die Priester nichts zu lachen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14. April 1998, S. 42.

Forster, Edeltraud und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997.

Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, Berlin 1977 [frz. 1970].

- Foucault, Michel: „Was ist ein Autor?“, in: Ders.: Schriften zur Literatur, Frankfurt am Main 1979 [frz. 1969], S. 7-31.
- Frank, Isnard: *Femina Est Mas Occasionatus*. Deutung und Folgerung bei Thomas von Aquin, in: Peter Segl (Hg.): *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487*, Köln / Wien 1988 (Bayreuther Historische Kolloquien; Bd. 2), S. 71-102.
- Führkötter, Adelgundis: Hildegard von Bingen. Leben und Werk, in: Anton Brück (Hg.): *Hildegard von Bingen, 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen*, Mainz 1979 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 33), S. 31-54.
- Gertz, Bernhard: Tönend vom lebendigen Licht. Hildegard von Bingen und das Problem der Prophetie in der Kirche, in: *Erbe und Auftrag* 49 (1973), S. 171-189.
- Gilbert, Sandra / Gubar, Susan: *The Madwoman in the Attic. The Woman Writer and the Nineteenth-Century literary Imagination*, New Haven / London ²1980 [engl. 1979].
- Glaze, Florence: Medical Writer: „Behold the Human Creature“, in: Barbara Newman (Hg.): *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*, Berkeley / Los Angeles / London 1998, S. 125-148.
- Goetz, Hans-Werner: Frauenbild und weibliche Lebensgestaltung im Fränkischen Reich, in: Ders. (Hg.): *Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter*, Köln / Weimar / Wien 1991, S. 7-44.
- Goetz, Hans-Werner: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter*, Berlin 1999 (Orbis mediaevalis – Vorstellungswelten des Mittelalters; Bd. 1).
- Gössmann, Elisabeth: Alter Wein in neuen Schläuchen, in: *Theologische Revue* 84 (1988), Sp. 89-102.
- Gössmann, Elisabeth: Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund der fröhscholastischen Anthropologie, in: Peter Dinzelbacher / Dieter R. Bauer (Hg.): *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern bei Stuttgart 1985, S. 24-47.
- Gössmann, Elisabeth: Die Makro-Mikrokosmik als umfassendes Denkmodell Hildegards von Bingen, in: Béatrice Acklin-Zimmermann (Hg.): *Denkmodelle von Frauen im Mittelalter*, Freiburg/Schweiz 1994 (Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; Bd. 15), S. 19-41.
- Gössmann, Elisabeth: Artikel „Eva“, in: *Lexikon des Mittelalters*. Band IV, München / Zürich 1989, Sp. 124-126.

- Gössmann, Elisabeth: Hildegard von Bingen. Versuche einer Annäherung, München 1995.
- Gössmann, Elisabeth: „Ipsa enim quasi domus sapientiae“. Die Frau ist gleichsam das Haus der Weisheit. Zur frauenbezogenen Spiritualität Hildegards von Bingen, in: Margot Schmidt und Dieter R. Bauer (Hg.): „Eine Höhe über die nichts geht“. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?, Stuttgart – Bad Cannstatt 1986 (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I: Christliche Mystik; Bd. 4), S. 1-18.
- Gössmann, Elisabeth: Religiös-theologische Schriftstellerinnen, in: Christiane Klapisch-Zuber (Hg.): Geschichte der Frauen: Mittelalter, Frankfurt am Main 1993 (Geschichte der Frauen; Bd. 2) [ital. 1990], S. 495-510.
- Gössmann, Elisabeth: Spiegel der göttlichen Liebe. Zur Anthropologie und Geschlechtersymbolik bei Hildegard von Bingen, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 172-188.
- Gössmann, Elisabeth: The Image of the Human Being According to Scholastic Theology and the Reaction of Contemporary Women, in: Ultimate reality and meaning 11 (1988), S. 183-195.
- Gössmann, Elisabeth: Theologische Frauenforschung: Das Menschenbild des Mittelalters und die Stellungnahme der zeitgenössischen Frau, in: Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und Frauenforschung an der FU Berlin (Hg.): Frauenstudien – Frauenforschung, Berlin 1983, S. 64-87.
- Gössmann, Elisabeth: Vorwort zu Monika Leisch-Kiesl: Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter, Köln / Weimar / Wien 1992, S. XIII-XIV.
- Gössmann, Elisabeth: Zyklisches und lineares Geschichtsbewußtsein im Mittelalter. Hildegard von Bingen, Johannes von Salisbury und andere, in: Christian Wenin (Hg.): L'homme et son univers au moyen-âge, Louvain-la-Neuve 1986 (Philosophes medievau; Bd. 27), S. 882-892.
- Gosebrinck, Hildegard: „Ich sah einen sehr großen Glanz“: Visionäres Selbstverständnis und visionäre Theologie bei Hildegard von Bingen, in: Erbe und Auftrag 74 (1998), S. 9-27.
- Gouguenheim, Sylvain: La place de la femme dans la création et dans la société chez Hildegard de Bingen, in: Revue Mabillon n. s. 2 (1991), S. 99-118.

- Gouguenheim, Sylvain: La Sibylle du Rhin. Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane, Paris 1996 (Série Histoire Ancienne et Médiévale; Bd. 38).
- Graus, František: Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit, Göttingen ²1988 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 86) [1987].
- Grundmann, Herbert: Litteratus – illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter, in: Archiv für Kulturgeschichte 40 (1958), S. 1-65, (wieder abgedruckt) in: Ders.: Ausgewählte Aufsätze. Teil 3: Bildung und Sprache, Stuttgart 1976 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica; Bd. 25,3).
- Grundmann, Herbert: Zur Vita s. *Gerlaci eremitae*, in: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters 18 (1962), S. 539-554, (wieder abgedruckt) in: Ders.: Ausgewählte Aufsätze. Teil 1: Religiöse Bewegungen, Stuttgart 1976 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica; Bd. 25,1).
- Gurjewitsch, Aaron: Das Individuum im europäischen Mittelalter, München 1994.
- Habermas, Rebekka: Geschlechtergeschichte und „anthropology of gender“. Geschichte einer Begegnung, in: Historische Anthropologie 3 (1993), S. 485-509.
- Hallinger, Kassius: Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. Bd. 1, Rom 1950 (Studia Anselmiana; Bd. 22-23).
- Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000.
- Haverkamp, Alfred: Hildegard von Disibodenberg-Bingen. Von der Peripherie zum Zentrum, in: Ders. (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000, S. 15-69.
- Haverkamp, Alfred: Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei „Weltanschauungen“ in der Mitte des 12. Jahrhunderts, in: Lutz Fenske / Werner Rösener / Thomas Zotz (Hg.): Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag, Sigmaringen 1984, S. 515-548.
- Heine, Susanne: Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen ³1990.
- Heinzelmann, Josef: Hildegard von Bingen und ihre Verwandten. Genealogische Anmerkungen, in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 23 (1997), S. 7-88.
- Hinkel, Helmut: St. Hildegards Verehrung im Bistum Mainz, in: Anton Brück (Hg.): Hildegard von Bingen, 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen,

- Mainz 1979 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 33), S. 385-411.
- Hof, Renate: Die Entwicklung der *Gender Studies*, in: Hadumod Bußmann / Renate Hof (Hg.): Genus – zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften, Stuttgart 1995, S. 2-33.
- Hotchin, Julie: Enclosure and Containment. Jutta and Hildegard at the Abbey of St. Disibod, in: *Magistra* 2 (1996), S. 103-123.
- Hotchin, Julie: Images and their Places: Hildegard of Bingen and her Communities, in: *Tjurunga* 49 (1996), S. 23-38.
- Jacquart, Danielle und Thomasset, Claude: *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris 1985 (Les chemins de l'Histoire).
- Jürgensmeier, Friedhelm: St. Hildegard „Prophetissa Teutonica“, in: Anton Brück (Hg.): Hildegard von Bingen, 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen, Mainz 1979 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 33), S. 273 – 293.
- Kamphaus, Franz: Geleitwort. „Denn schwer mühe ich mich ab mit dieser Schau“, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 16-22.
- Kerby-Fulton, Kathryn: *Reformist Apocalypticism and Piers Plowman*, Cambridge / New York / Port Chester u. a. 1990 (Cambridge Studies in Medieval Literature; Bd. 7).
- Kerby-Fulton, Kathryn: Prophet and Reformer: „Smoke in the Vineyard“, in: Barbara Newman (Hg.): *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*, Berkeley / Los Angeles / London 1998, S. 70-90.
- Kerby-Fulton, Kathryn / Elliot, Dyan: Self-image and the visionary role in two letters from the correspondence of Elisabeth of Schönau and Hildegard of Bingen, in: *vox benedictina* 2 (1985), S. 204-223.
- Ketsch, Peter / Kuhn, Annette (Hg.): *Frauen im Mittelalter*. Bd. 2: Frauenbild und Frauenrechte in Kirche und Gesellschaft. Quellen und Materialien, Düsseldorf 1984 (Geschichtsdidaktik: Studien, Materialien; Bd. 19).
- Klaes, Monica: Von einer Briefsammlung zum literarischen Briefbuch. Anmerkungen zur Überlieferung der Briefe Hildegards von Bingen, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von

- Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 153-170.
- Klaes, Monica: Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen, in: Adelgundis Führkötter (Hg.): Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen, Mainz 1987 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelhochdeutschen Kirchengeschichte; Bd. 60), S. 37-119.
- Knoch, Wendelin: Jungfrau und Mutter. Beobachtungen zur Neubestimmung fraulicher Würde bei Hildegard von Bingen, in: Das Mittelalter 1 (1996), S. 39-53.
- Köster, Heinrich: Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik, Freiburg / Basel / Wien 1979 (Handbuch der Dogmengeschichte; Bd. II, Faszikel 3b).
- Krasenbrink, Josef: Die „inoffizielle“ Heilige: Zur Verehrung Hildegards diesseits und jenseits des Rheins, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, S. 496-513.
- Kuhn-Rehfus, Maren: Zisterzienserinnen in Deutschland, in: Kaspar Elm, Peter Joerißen, Hermann Josef Roth (Hg.): Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Katalog zur Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt Brauweiler, Köln 1981 (Schriften des Rheinischen Museumsamtes; Bd. 10), S. 125-147.
- Kuppler, Elisabeth: Weiblichkeitsmythen zwischen *gender*, *race* und *class*: *True womanhood* im Spiegel der Geschichtsschreibung, in: Hadumod Bußmann / Renate Hof (Hg.): Genus – zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften, Stuttgart 1995, S. 262-291.
- Laqueur, Thomas: Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud, Harvard 1990.
- Lautenschläger, Gabriele: Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität, Stuttgart – Bad Cannstatt 1993.
- Leclercq, Jean: Der heilige Bernhard und Deutschland, in: Dieter R. Bauer / Gotthard Fuchs (Hg.): Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, Innsbruck 1996, S. 316-328.
- Leclercq, Jean: La femme et les femmes dans l'œuvre de Saint Bernard, Paris 1982.
- Leclercq, Jean: Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963 [frz. 1957].

- Leisch-Kiesl, Monika: Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter, Köln / Weimar / Wien 1992.
- Lerner, Gerda: Die Entstehung des feministischen Bewußtseins. Vom Mittelalter bis zur Ersten Frauenbewegung, Frankfurt am Main / New York 1993. L'Hermite-Leclerq, Paulette: Die feudale Ordnung (11. und 12. Jahrhundert), in: Christiane Klapisch-Zuber (Hg.): Geschichte der Frauen: Mittelalter, Frankfurt am Main 1993 (Geschichte der Frauen; Bd. 2) [ital. 1990], S. 213-263.
- Liebeschütz, Hans: Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen, Leipzig 1930 (Studien der Bibliothek Warburg; Bd. 16).
- Liebeschütz, Hans: Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter. Aus dem Nachlaß herausgegeben, mit einem Nachwort und einer „Bibliographie Hans Liebeschütz“ versehen von Alexander Patschovsky, Heidelberg 1983 (Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung; Bd. 55).
- Lindhoff, Lena: Einführung in die feministische Literaturtheorie, Stuttgart / Weimar 1995.
- Loos, Josef: Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau, in: Anton Brück (Hg.): Hildegard von Bingen, 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen, Mainz 1979 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 33), S. 263-272.
- Lutterbach, Hubertus: Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts, Köln / Weimar / Wien 1999 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; Heft 43).
- Maron, Gottfried: Wer hat einen besseren Zugang zum Verständnis des Mittelalters: Katholiken oder Protestanten? Eine freundschaftliche Gegenrede auf eine allzu schnelle Antwort, in: Manfred Weitlauff / Karl Hausberger (Hg.): Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1990, S. 263-280.
- May, Georg: Der Kanonisationsprozeß Hildegards im 13. Jahrhundert, in: Podehl, Wolfgang (Hg.): 900 Jahre Hildegard von Bingen. Neuere Untersuchungen und literarische Nachweise, Wiesbaden 1998 (Verzeichnisse und Schriften der Hessischen Landesbibliothek Wiesbaden; Bd. 12), S. 27-43.
- May, Johannes: Die heilige Hildegard von Bingen aus dem Orden des heiligen Benedikt (1098-1179). Ein Lebensbild, Kempten / München 1911.

- McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland. Bd. 2: Die Entfaltung, Freiburg / Basel / Wien 1996 [amerik. 1994].
- McGinn, Bernard: Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete, in: Alfred Haverkamp (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000, S. 321-350.
- McKitterick, Rosamond: Frauen und Schriftlichkeit im Frühmittelalter, in: Hans-Werner Goetz (Hg.): Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter, Köln / Weimar / Wien 1991, S. 65-118.
- Meier, Christel: Prophetentum als literarische Existenz: Hildegard von Bingen (1098-1179). Ein Porträt, in: Gisela Brinker-Gabler (Hg.): Deutsche Literatur von Frauen, Bd. I: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 1988, S. 76-87.
- Meier, Christel: Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den „figmenta prophetica“ Hildegards von Bingen, in: Frühmittelalterliche Studien 99 (1985), S. 466-497.
- Meier, Christel: „Scientia divinorum operum“. Hildegards von Bingen visionär-künstlerische Rezeption Eriugenas, in: Werner Beierwaltes (Hg.): Eriugena Redivivus. Zur Wirkgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, Heidelberg 1987 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse; Jg. 1987, Abh. 1), S. 89-141.
- Mews, Constant: Hildegard and the Schools, in: Burnett, Charles / Dronke, Peter (Hg.): Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art, London 1998 (Warburg Institute Colloquia; Bd. 4), S. 89-110.
- Mews, Constant: Hildegard of Bingen: The Virgin, the Apocalypse, and the Exegetical Tradition, in: Audrey Ekdahl Davidson (Hg.): Wisdom which encircles circles. Papers on Hildegard of Bingen, Kalamazoo 1996, S. 27-42.
- Mews, Constant: Religious Thinker: „A Frail Human Being“, in: Barbara Newman (Hg.): Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World, Berkeley / Los Angeles / London 1998, S. 52-69.
- Mews, Constant: Seeing is Believing. Hildegard of Bingen and the „Life of Jutta“, „Scivias“ and the „Commentary on the Rule of Benedict“, in: Tjurunga 51 (1996), S. 9-40.
- Miethke, Jürgen: Die Kirche und die Universitäten im 13. Jahrhundert, in: Johannes Fried (Hg.): Schulen und Studien im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters, Sigmaringen 1986 (Vorträge und Forschungen; Bd. 30), S. 285-320.

- Miethke, Jürgen: Theologenprozesse in der ersten Phase ihrer institutionellen Ausbildung: Die Verfahren gegen Peter Abaelard und Gilbert von Poitiers, in: *Viator* 6 (1975), S. 87-116.
- Mitterer, Albert: Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57 (1933), S. 491-556.
- Moulinier, Laurence: *Le Manuscrit perdu à Strasbourg: Enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde, St. Denis / Paris 1995 (Série Histoire Ancienne et Médiévale; Bd. 35).*
- Müller, Irmgard: Zur Verfasserfrage der medizinisch-naturkundlichen Schriften Hildegards von Bingen, in: Margot Schmidt (Hg.): *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1995 (*Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I: Christliche Mystik; Bd. 10*), S. 1-17.
- Müller, Irmgard: Wie „authentisch“ ist die Hildegardmedizin? Zur Rezeption des „*Liber simplicis medicinae*“ Hildegards von Bingen im Codex Bernensis 525, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): *Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, Freiburg 1997, S. 420-430.
- Müller, Michael: Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung, Regensburg 1954 (*Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie; Bd. 1*).
- Murray, Alexander: *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford / New York / Toronto u. a. ⁴1990 [engl. 1978].
- Murray, Robert: Prophecy in Hildegard, in: Burnett, Charles / Dronke, Peter (Hg.): *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, London 1998 (*Warburg Institute Colloquia; Bd. 4*), S. 81-88.
- Newman, Barbara: Divine power made perfect in weakness: St. Hildegard on the frail sex, in: Lillian Thomas Shank / John A. Nichols (Hg.): *Medieval Religious Woman. Vol. 2: Peaceweavers*, Kalamazoo 1987 (*Cistercian studies series; Bd. 72*), S. 103-122.
- Newman, Barbara: Hildegard of Bingen. Visions and Validation, in: *Church History* 54 (1985), S. 163-175.
- Newman, Barbara: Hildegard von Bingen. Schwester der Weisheit, Freiburg / Basel / Wien 1995 (*Frauen-Kultur-Geschichte; Bd. 2*) [amerik. 1987].
- Newman, Barbara: Introduction, in: *Hildegard of Bingen. Scivias*, übersetzt von Columbia Hart und Jane Bishop, New York 1990, S. 9-53.

- Newman, Barbara: *O Feminea Forma. God and Woman in the Works of St. Hildegard* (1098-1179), Yale 1981.
- Newman, Barbara: Seherin – Prophetin – Mystikerin. Hildegard-Bilder in der hagiographischen Tradition, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): *Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, Freiburg 1997, S. 120-152.
- Newman, Barbara: „Sybil of the Rhine“: Hildegard's Life and Times, in: Barbara Newman (Hg.): *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*, Berkeley / Los Angeles / London 1998, S. 1-29.
- Newman, Barbara (Hg.): *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*, Berkeley / Los Angeles / London 1998.
- Ohly, Friedrich: Metaphern für die Inspiration, in: *Euphorion* 87 (1993), S. 119-171.
- Pagels, Elaine: *Adam, Eva und die Schlange. Die Geschichte der Sünde*, Reinbek bei Hamburg 1994 [amerik. 1988].
- Pernoud, Régine: *Hildegard von Bingen. Ihre Welt, ihre Visionen*, Freiburg / Basel / Wien 1996 [frz. 1994].
- Peters, Ursula: Frauenliteratur im Mittelalter. Überlegungen zur Trobairitzpoesie, zur Frauenmystik und zur feministischen Literaturbetrachtung, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 38 (1988), S. 35-56.
- Rauh, Horst: *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Vom Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster ²1979 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge; Bd. 9).
- Régnier-Bohler, Danielle: Literarische Stimmen, Mystische Stimmen, in: Klapisch-Zuber, Christiane (Hg.): *Geschichte der Frauen: Mittelalter*, Frankfurt am Main 1993 (Geschichte der Frauen; Bd. 2) [ital. 1990], S. 435-494.
- Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990.
- Ruh, Kurt: Vorbemerkungen zu einer Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter, in: Ders.: *Kleine Schriften*, Bd. 2, Berlin 1984, S. 337-363.
- Ryan, Hildegard: St. Bernard and St. Hildegard, in: *Tjurunga* 42 (1992), S. 16-28.
- Salden-Lunkenheimer, Elfriede: *Die Besitzungen des Erzbistums Mainz im Naheraum*, Bad Kreuznach 1968 [Neudruck der Diss., Mainz 1949].

- Schabert, Ina: *Gender* als Kategorie einer neuen Literaturgeschichtsschreibung, in: Hadumod Bußmann / Renate Hof (Hg.): *Genus – zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart 1995, S. 162-204.
- Schipperges, Heinrich: Anthropologische Aspekte im Weltbild Hildegards von Bingen, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 74 (1965), S. 151-163.
- Schipperges, Heinrich: *Die Welt der Hildegard von Bingen. Panorama eines außergewöhnlichen Lebens*, Freiburg / Basel / Wien 1997.
- Schipperges, Heinrich: *Hildegard von Bingen. Geheimnis der Liebe*, Freiburg 1957.
- Schmale, Franz-Josef: Artikel „Brief, Briefliteratur, Briefsammlungen“, in: *Lexikon des Mittelalters*. Band II, München / Zürich 1983, Sp. 652-659.
- Schmeidler, Bernhard: Bemerkungen zum Corpus der Briefe der heiligen Hildegard von Bingen, in: Edmund E. Stengel (Hg.): *Corona Querne: Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstag dargebracht*, Leipzig 1941 / Stuttgart 1952 (*Schriften der Monumenta Germaniae Historica*; Bd. 6), S. 335-366.
- Schmidt, Martin Anton: *Scholastik*, Göttingen 1969 (*Die Kirche in ihrer Geschichte*; Bd. 2).
- Schmidt, Margot: „Discretio“ bei Hildegard von Bingen als Bildungselement, in: *Institut für Anglistik und Amerikanistik* (Hg.): *Spiritualität heute und gestern*, Bd. 2, Salzburg 1983, S. 73-94.
- Schmidt, Margot: Maria. „Materia aurea“ in der Kirche nach Hildegard von Bingen, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): *Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, Freiburg 1997, S. 262-283.
- Schmidt, Margot: Zu den Caritas-Gestalten bei Hildegard von Bingen, in: Paulus Gordan (Hg.): *Der Christ der Zukunft – ein Mystiker*, Graz / Wien / Köln 1992, S. 123-146.
- Scholz, Bernhard: Hildegard von Bingen on the Nature of Woman, in: *American Benedictine Review* 31 (1980), S. 361-383.
- Schrader, Marianna / Führkötter, Adelgundis: *Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen. Quellenkritische Untersuchungen*, Köln / Graz 1956 (*Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte*; Heft 6).
- Schrader, Marianna: *Die Herkunft der Heiligen Hildegard*, Mainz 1981 (*Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte*; Bd. 43).

- Schrader, Marianna: Hildegard de Bingen, in: *Dictionnaire de Spiritualité VII* (1968/1969), Sp. 505-521.
- Schreiner, Klaus: Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, in: *Historische Zeitschrift* 248 (1989), S. 557-620.
- Schreiner, Klaus: Zur biblischen Legitimation des Adels. Auslegungsgeschichtliche Studien zu 1. Kor. 1, 26-29, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 85 (1974), S. 317-357.
- Schulte, Aloys: Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Studien zur Sozial-, Rechts- und Kirchengeschichte, Darmstadt ³1958.
- Scott, Joan: Gender: A Useful Category of Historical Analysis, in: *American Historical Review* 91 (1986), S. 1053-1075.
- Seibrich, Wolfgang: Geschichte des Klosters Disibodenberg, in: Anton Brück (Hg.): Hildegard von Bingen, 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen, Mainz 1979 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 33), S. 55-75.
- Showalter, Elaine: *A Literature of Their own. British women novelists from Brontë to Lessing*, Princeton 1977.
- Showalter, Elaine: Feminist Criticism in the Wilderness, in: *Critical Inquiry* 8 (1981/1982), S. 179-205.
- Signori, Gaby: Ohnmacht des Körpers – Macht der Sprache. Reklusion als Ordensalternative und Handlungsspielraum für Frauen, in: Regula Ludi / Ruth Lüthi / Regula Rytz (Hg.): *Frauen zwischen Anpassung und Widerstand*, Zürich 1990 (Beiträge zum 5. Schweizerischen Historikerinnentag), S. 25-39.
- Sroka, Anja: Hildegard von Bingen: Visionärin, Prophetissa Teutonica – und Mystikerin?, in: Wolfgang Beutin / Thomas Bütow (Hg.): *Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock: eine Schlüssel-epoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung*, Frankfurt am Main / Berlin / Bern u. a. 1998 (Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte; Bd. 21), S. 33-65.
- Staab, Franz: Aus Kindheit und Lehrzeit Hildegards mit einer Übersetzung der Vita ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim, in: Edeltraud Forster und der Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard / Eibingen (Hg.): *Hildegard von Bingen – Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, Freiburg 1997, S. 58-86.
- Staab, Franz: Geringschätzung der Ministerialen? Die Beziehung der Rheingrafen und der Bolander zu Hildegard von Bingen und zum Rupertsberg bis zum Beginn des

13. Jahrhunderts, in: Wolfgang Podehl (Hg.): 900 Jahre Hildegard von Bingen. Neuere Untersuchungen und literarische Nachweise, Wiesbaden 1998 (Verzeichnisse und Schriften der Hessischen Landesbibliothek Wiesbaden; Bd. 12), S. 45-65.
- Staab, Franz: Hildegard von Bingen. Ein Gedenkjahr in Medien, Tourismus und Wissenschaft, in: Herder-Korrespondenz 52 (1998), S. 283-287.
- Staab, Franz: Noch einmal zur Gründungstradition des Erfurter Petersklosters, mit zwei Exkursen über den Neuanfang im 11. Jahrhundert, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 51 (1993), S. 19-51.
- Staab, Franz: Reform und Reformgruppen im Erzbistum Mainz. Vom „Libellus de Willigisi consuetudinibus“ zur „Vita domnae Juttae inclusae“, in: Stefan Weinfurter (Hg.): Reformidee und Reformpolitik im spätsächsisch-frühstaufischen Reich, Mainz 1992 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 68), S. 119-187.
- Sudbrack, Josef: Hildegard von Bingen – Schau der kosmischen Ganzheit, Würzburg 1995.
- Sudbrack, Josef: Neuere Hildegard-Literatur, in: Geist und Leben 69 (1996), S. 385-394.
- Termolen, Rosel: Hildegard von Bingen, Augsburg 1989.
- Teruel, Garcia: Les opinions sur la femme dans quelques récrits des XII^e et XIII^e siècles, in: Moyen-âge 101 (1995), S. 23-39.
- Töpfer, Bernhard: Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte; Bd. 11), Berlin 1964.
- Toussaint, Ingo: Die Grafen von Leiningen. Studien zur leiningischen Genealogie und Territorialgeschichte bis zur Teilung von 1317/1318, Sigmaringen 1982.
- Trzaskalik, Ulrike: Hildegard von Bingen. Die Geschichte einer ungewöhnlichen Rezeption (1179-1989), Ann Arbor 1993.
- Vacandard, Elphège: Leben des Heiligen Bernhard von Clairvaux, Band II, Mainz 1898.
- Vaucher, André: Machtfülle des Papsttums (1054-1274). Deutsche Ausgabe. Bearbeitet und herausgegeben von Odilo Engels unter Mitarbeit von Georgios Makris und Ludwig Vones, Freiburg / Basel / Wien 1994 (Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur; Bd. 5) [frz. 1993].
- Vollrath, Hanna: Bernhard und Abaelard. Zu einem Beispiel für die Entstehung von Zensur in einer Umbruchsituation, in: Aleida und Jan Assmann (Hg.): Kanon und

- Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, S. 309-316.
- Wendelborn, Gert: Bernhard von Clairvaux. Ein großer Zisterzienser in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, Frankfurt am Main / Berlin / Bern u. a. 1993.
- Widmer, Berthe: Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen, Stuttgart / Basel 1955 (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 52).
- Widmer, Berthe: Zum Frauenverständnis Hildegards von Bingen, in: Theologische Zeitschrift 45 (1989), S. 125-141.
- Winkgens, Meinhard: Natur als Palimpsest: Dickens' Copperfield, in: Konrad Groß / Kurt Müller / Meinhard Winkgens (Hg.): Das Natur-Kultur-Paradigma in der englischsprachigen Erzählliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts. Festschrift zum 60. Geburtstag von Paul Goetsch, Tübingen 1994, S. 35-61.
- Winkgens, Meinhard: Artikel „Subtext“, in: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart / Weimar 1998, S. 516-517.
- Zerfaß, Rolf: Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert, Freiburg / Basel / Wien 1974 (Untersuchungen zur praktischen Theologie; Bd. 2).
- Zilken, Marlis: Geschichte der Mainzer Ministerialität im 12. Jahrhundert, Mainz 1951.
- Zöllner, Michael: Aufschein des Neuen im Alten. Das Buch Scivias der Hildegard von Bingen im geistesgeschichtlichen Kontext des zwölften Jahrhunderts – eine gattungsspezifische Einordnung, in: Alfred Haverkamp (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000, S. 271-297.
- Zöllner, Michael: Gott weist seinem Volk seine Wege. Die theologische Konzeption des „Liber Scivias“ der Hildegard von Bingen (1098-1179), Tübingen / Basel 1997 (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie; Bd. 11).